المدينة الإسلاميّة والأصوليّة والإرهاب

مقاربة جنسيّة

عبد الصّمد الديالمي

دار الساقي

رابطة العقلانيين العرب

المدينة الإسلامية
والأصولية والإرهاب

مقاربة جنسيّة

صدر للمؤلف

باللغة العربية

- «المرأة والجنس في المغرب»، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥
- «المعرفة والجنس»، الدار البيضاء، عيون المقالات، ١٩٨٧
- «القضية السوسيولوجية»، الدار البيضاء، إفريقيا-الشرق، ١٩٨٩

باللغة الفرنسية

- « Sexualité et discours au Maroc », Casablanca, Afrique-Orient, 1988
- « Féminisme soufi », Casablanca, Afrique-Orient, 1991
- « Logement, Sexualité et Islam », Casablanca, Eddif, 1995
- « Féminisme, islamisme et soufisme », Paris, Publisud, 1997
- « Les maladies sexuellement transmissibles, Construction sociale et Comportement thérapeutique », Rabat, Ministère de la Santé/Université de Washington, 1997 (avec Lisa Manhart)
- « Jeunesse, Sida et Islam », Casablanca, Eddif, 2000.
- « La gestion socioculturelle de la complication obstétricale au Maroc », Rabat, Ministère de la santé/USAID, 2001

تصميم الغلاف: ماريا شعيب

عبد الصّمد الديالمي

المدينة الإسلاميّة والأصوليّة والإرهاب

مقاربة جنسيّة





الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN 978-1-85516-287-7

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

رابطة العقلانيين العرب
e-mail: arabrationalists@yahoo.fr

المحتويات

(١) المقصود بالنسوية (féminisme) كل قول أو فعل، فردي أو جماعي، منظّم أو غير منظّم، يدافع عن فكرة المساواة في الحقوق بين النساء والرجال. أما النسائي (féminin) فما يتعلق بالنساء ويخصّهن. إن الحركة النسوية كفكر تضمّ رجالاً ونساء يدافعون معاً عن فكرة المساواة واللاتمييز، في حين أن النسوية كتنظيمات جمعوية تنظيمات نسائية بمعنى أنها تتشكل من النساء فقط. من جانب آخر، ليست كلّ التنظيمات النسائية تنظيمات نسوية، فهي لا تدافع كلها عن مبدأ المساواة بين الجنسين.

مقدّمة

بديهي أن صورة الإسلام اليوم مرتبطة بالأصولية والإرهاب، ويعني هذا الربط أن العنف الرمزي الذي تمارسه الأصوليّة ضد الفكر العقلاني يجد امتداداً طبيعياً في الإرهاب الفيزيقي الموجّه ضد أبرياء، وضد مثقّفين، في العالم العربي والإسلامي. لا شك أنه يستحيل اختزال الإسلام في هذه الصورة السلبية، لكنّ الصورة ليست مخطئة تماماً بالنظر إلى هيمنة التعبير الإسلاموي العنيف، اليوم، على أشكال تعبيرية أخرى للإسلام مثل التصوّف والفلسفة... لماذا هذا التحجّر في قراءة النصوص المقدّسة؟ لماذا اختيار العنف كوسيلة لإسماع صوت المسلمين باسم الإسلام؟ لماذا بروز شخصية إسلامية متزمّتة؟ لماذا يتحول المسلم إلى أصولي متشدّد؟ وكيف يتحول الأصولي المتشدد إلى أصولي انتحاري، إلى قنبلة بشرية تفجّر الآخرين؟ ما هي الدوافع الأساسية والعميقة التي تسمح بفهم هذه الظاهرة المرضية التي يعاني منها إسلام اليوم؟

ينطلق الرهان المعرفي لنصوص هذا الكتاب من إرادة التدليل على أهمية العامل الجنسي في تشكّل الشخصية الأصولية والإرهابية. وبتعبير آخر، نودّ هنا إثارة الانتباه إلى غياب هذا العامل

في مختلف الدراسات السابقة للموضوع. فمقاربتنا لا تتنكّر أبداً لأهمية العوامل الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية، القطرية والدولية، في تشكل القراءة الأصولية الإرهابية للنص المقدّس، وللواقع. إن هدفنا هو إغناء المقاربات السابقة وتطعيمها بعناصر نفسية، جنسية بالخصوص. لكن الربط بين الحرمان الجنسي والأصولية الإرهابية ما هو في نهاية المطاف سوى تفصيل في الحرمان الاقتصادي، وتعمق في العلاقة المعقّدة بين الفقر والإرهاب. علاقة معقّدة لأننا نفترض أن الحرمان الجنسي لا ينتج هنا عن العجز الجنسي، وإنما يرتبط بظروف حضرية ومَسْكنية تتميز بالإثارة الجنسية وفي الوقت ذاته لا تسمح بإرضاء الرغبات الجنسية. فالأحياء التي ينحدر منها الإرهابيون المغاربة أحياء هامشية تتميز مساكنها بالضيق والاكتظاظ. ولم يُفنَّد هذا الترابط بين الفقر والإرهابي المنفِّذ إلا في حالة واحدة، يتيمة، لا تكفي لإعادة النظر في الأطروحة العامة.

يُعنى الجزء الأول من هذا الكتاب ببناء العلاقة بين الجنسانية (sexualité) والمجال (espace) على الصعيد النظري، وهو الفعل المعرفي الذي نتج عنه تشخيص أربعة أنماط علائقية بين المجال والجنس هي: النمط اللساني، النمط الرمزي، النمط الوظيفي، النمط المنطقوي (territorial). بناء هذه الأنماط هو الذي مكّن من بزوغ فرضية الوساطة المسكنية، والمجالية بشكل أعم، بين الجنس والأصولي. فعدم وظيفية المسكن العربي، الجنسية، تلعب لاشعورياً دوراً في انسداد الشخصية وفي تشددها الأخلاقي. وهو ما يرتبط أيضاً برغبة العودة إلى تقسيم منطقوي للمجال يستعيد بفضله

الرجل المسلم كل امتيازاته وسلطته التي يهدّدها الاختلاط الحداثي بين الجنسين.

أما الجزء الثاني، فقراءة في الإرهاب المغربي الذي انطلق سنة ٢٠٠٣، والذي قضى على وهم الاستثناء المغربي. وقد أبانت تحليلاتنا أن تفجير الذات هجرة غير مشروعة، أو «حريك» كما يقول المغاربة. وهي المفردة المتداولة لتسمية كل هجرة سرّية نحو الشمال في قوارب الموت من شمال المغرب إلى شواطئ جنوب إسبانيا. وتأتي هذه الكلمة من فعل «حرق»، بمعنى أن المهاجر السري يحرق ماضيه ويحرق كل أوراقه متطلعاً إلى اكتساب هويّة جديدة. وإذا كان هذا «الحريك» نحو أوروبا «حريكاً» أفقياً، من قارة إلى قارة، فإن «حريك» الإرهابي المفجّر لذاته (قبل تفجيره للآخرين) «حريك» عمودي»، من الأسفل نحو الأعلى، من الأرض إلى السماء، من جحيم الحياة إلى جنّة الله حيث تنتظره الحور. إنه «حريك» نحو «الجنّة»، هجرة غير مشروعة إذا نظرنا إليها كانتحار، لكنها أكثر من مشروعة من وجهة نظر الإرهابي الذي لا ينظر إلى نفسه كإرهابي، وإنما كاستشهادي يجاهد في سبيل الله ضد المرتدين والكفار. إن التواعد بالالتقاء في الجنّة، مكان السعادة الجنسية الأبدية، لمؤشر له أكثر من دلالة على الحرمان الجنسي الذي كان يعاني منه إرهابيو ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣ بالدار البيضاء. إذا كان الفعل الإرهابي في المغرب ينبثق عن عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية ونفسية، فلا بد من تأطير كل تلك العوامل وتعبئتها من طرف إيديولوجيا معينة، الوهّابية في هذه الحالة، والتي غزت السوق الثقافية المغربية نظراً لضعف سياسة ثقافية وطنية محصنة.

في الختام، وأملاً منا في إغناء النقاش الفكري المحتدم حول الإسلام، نقترح بعض الأطروحات المتواضعة من أجل الدعوة إلى «إسلام علماني» لا يرى في العلمانية عدواً له، بل إطاراً فكرياً وسياسياً يجعله يتسم بالتسامح والحرية ويندمج في البناء الديمقراطي.

الجزء الأول

التحليل النفسي للأصوليّة

الجنس والمدينة العربية

«إن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو
عقلياً في نفوسنا صورة الكعبة كيما
نجد من أقامها».

الحلاّج

أكيد أن المدينة العربية الإسلامية تهدف في مشروعها التأسيسي إلى تجاوز التجزؤ القبلي وإلى القضاء على المعمار السلالي. فهي مكان لاندماج الخصوصيات القبلية الانقسامية، باسم إيمان مشترك، كونيّ النزعة، اندماج في هوية جديدة، دينية، موحّدة. لكن، وفي البداية على الأقل، نزعت كل عاصمة عربية - إسلامية إلى الإبقاء على الخصوصيات وإلى احترامها، تاركة لتجميعها في الفضاء الواحد مهمة نسفها على المدى الطويل. إن الهوية الانقسامية لا تندثر في الواقع بشكل نهائي إلا داخل المجتمعات الفردانية الليبرالية. لذا نجد كل مؤسّسي المدن العربية الإسلامية يحترمون في تقسيمها الطابع الإثنى والقبلي، إلى درجة تخصيص حي لكل قبيلة. في هذا الصدد، يقول جرجي زيدان: «ابتنى قادة الجند في صدر الإسلام مدناً هي أشبه بالحصون والمعسكرات كالبصرة والكوفة

والفسطاط، ينزل فيها جند العرب نزول الحامية أو حيث الاحتلال. وقد تهاجر القبيلة بكاملها إلى ديار الفتح، فينزلون في المعسكرات في سكك ودروب معينة حسب التقسيمات الداخلية القبلية»[١]. الشيء نفسه قام به إدريس الثاني عند بناء فاس حيث أنه «أقام كل مجموعة إثنية مع ما يلائمها في مكان مجاور للحرفة التي تلائمها، وأعطاها الإذن لممارستها»[٢]. ليس للمدينة العربية الإسلامية إذن مفعول إدماجي تحويلي مباشر. إنها «مكثف اجتماعي»[٣]، بمعنى أنها تجميع مركّز لهويّات اجتماعية مختلفة متصارعة في فضاء محدود، مسيّج بأسوار. ولابد لذلك التجميع من أن ينسف الهويات الانقسامية داخل هوية جديدة، واحدة، هوية مدنية، هوية دار للإسلام. لكن بديهي أن تقاوم الهوية السلالية المهددة بالانقراض هذا المفعول التركيبي للمدينة، وذلك عبر آليات مختلفة مثل الوقف والزواج الداخلي. مقاومة ضد المدينة لكن داخل المدينة، فهي معارضة قبلية من الداخل، بمعنى أن التشبّث بالقبيلة تشبّث شبه لاشعوري في حين أن الاندماج الإسلامي ضرورة شعورية رسمية.

---

(١) جرجي زيدان: **تاريخ التمدن الإسلامي**، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٦٦، ص: ٤٩.

(٢) مؤلف مجهول: «قضية البلديين المعبر عنها بالمهاجرين» الرباط، الخزانة العامة، مخطوط رقم ١١١٥.

(٣) التعبير سوفياتي في أصله، وكان مستعملاً خلال العشرينات من هذا القرن للإشارة إلى أن تنظيماً معمارياً وتعميرياً جديداً قادر على خلق الإنسان الاشتراكي. انظر في هذا الصدد A. Kopp: *Ville et révolution*, Paris, Anthropos, 1967

المدينة، بين القبيلة والأمة

كيف تمت، معمارياً، مقاومة العقل القبلي للشمولية الإسلامية داخل المدينة وبها؟ كيف تم الإبقاء على نقاء النسب؟ رغم الأمر الديني المطلق، الشمولي النزعة، استطاع العقل السلالي أن يستمر من خلال تحقيق نفسه من خلال كتابة معينة بالفضاء، أي بفضل تنظيم انطوائي للفضاء. فالمعمار الانطوائي (غياب الشرفة، غياب النوافذ، الدرب اللامخرج، المدخل المكوع) معمار دفاعي يعبّر عن إرادة حياة سلالية، أي عن إرادة «الاحتفاظ بكل فتيات العائلة لفتيان العائلة»[٤] من أجل الحفاظ على وحدة الملكية العائلية، أي من أجل الحفاظ على وحدة أساسها الاقتصادي. في هذا السياق، اضطرت المدينة أن تقنّن استهلاك المرأة للفضاء (الحجب)، وأن تضبط دورانها الزواجي: إنه دوران حاسم من حيث قدرته على تنقيل الثروة، أي على نسف الأساس الاقتصادي للهوية السلالية. فتزوج المرأة من خارج السلالة الأبيسية يمكنها من نقل ثروتها الموروثة بفضل الشرع الإسلامي إلى أبنائها، أي إلى عصب آخر. من هنا نتفهم تفضيل الزواج الداخلي والميل إلى معمار يحافظ على «نقاء» العائلة وانطوائها على ذاتها. فوراء عرض العائلة وحرمتها، تكمن في الواقع إرادة بقاء الوحدة الاقتصادية لكل نسب. إن المعمار الانطوائي يعكس إرادة الزواج الداخلي، أي إرادة الاحتفاظ بصفاء النسب وبوحدة الملكية العائلية وتوارثها في الخط الأبوي. إنها ممارسة قبلية تقاوم الثورة الإسلامية التي «أبدعت» المرأة شخصاً

---

(٤) G. Tillion: *Le harem et les cousins*, Seuil, 1966.

قانونياً، له حق الملكية وحرية التصرّف فيها. إن الفردانية الإسلامية بدأت من المرأة، وبالمرأة. هناك إذن تناسق واضح بين هذه الاستراتيجية الزواجية الداخلية وبين ذلك الفضاء الدفاعي-الانطوائي، فهو معمار يحمي استمرار الأنا الأبيسي (patriarcal)(٥) من خلال تحوله إلى حرم يحمي الحرمة، وهي حرمة الأنا الأبيسي في نهاية التحليل. إن المعمار الانطوائي لا يكتسب معقولية إلا بجانب جنسانية سلالية، إلى درجة أن المعمار يصبح سلالياً في الوقت الذي تتحول فيه السلالة بدورها إلى معمار (درب فلان، درب فلان).

ذلك هو الرهان المؤسس للمدينة العربية - الإسلامية، ذلك هو التمزق بين المطلب السلالي (الخصوصي) وبين المثل الأعلى الإسلامي (الشمولي). وهو تمزق يتحول إلى منطق عملي ينسحب على الفضاء والجنس معاً، باعتبارهما «حقلين مختلفين للممارسة»(٦)، وبدون الحاجة إلى وضع تماثل صريح بينهما(٧).

من الضروري إذن الإقرار بتداخل صميمي بين الجنس والمعمار، فكل واحد منهما يخترق الآخر، وكل واحد منهما

---

(٥) نفضل ترجمة كلمة "patriarcal" بأبيسي و"patriarcat" بأبيسية لتمييزهما عن أبوي "paternaliste" وأبوية "paternalisme". إذا كانت الأبوية تعني طريقة تعامل الأب مع أبنائه بما فيها من حنان وتعال، فإن الأبيسية تحيل على نظام اجتماعي يقوم على الانتساب إلى الأب وعلى سلطانه، بل على سيادة الرجل بشكل أعم. ومن مظاهر الأبيسية الأخرى طابو البكارة وعدم مساواة الجنسين في الميراث وتهميش المرأة من الحياة العامة. . .

(٦) P. Bourdieu: *Le sens pratique*, Editions de Minuit, 1980, p. 28.

(٧) المرجع نفسه، ص: ٢٨.

يُخضع الآخر ويقيّده بالقيم الذي يتقيد بها هو نفسه. لا محيد عن القول بتبعية المعمار والجنس للرؤيا نفسها داخل النظام نفسه. أنساق لا لغوية، أنساق دلالية، أنساق تابعة ومتكاملة في تبعيتها، تلك هي أنساق الجنس والمعمار. فهما معاً تعبيران عن المجتمعي بامتياز، من حيث أنهما يشكلان نسقين دلاليين يتوفران على حمولة إيديو-معرفية لا شك فيها. فالمعمار العربي- الإسلامي يتميز بالانطواء إذ يوجّه حياة الدار نحو داخلها/ وسطها، وهذه طريقة يعني بها المجتمع نفسه ويستعملها من أجل كتابة رؤياه للعالم[٨]. والجنس بدوره يشكل إحدى الأدوات الأساسية الخاضعة لمطلب التعبير عن المجتمعي. فطبيعي مثلاً أن يتم تشجيع النسل في المجتمعات العربية التقليدية رغم حضور البعد المجاني واللذّي المشار إليه في كتب الباه، ذلك أن الكثرة العددية تشكل مصدر القوة الاقتصادية والعسكرية بامتياز للقبائل المشكلة للدولة الإسلامية.

تحتّم هذه الاعتبارات التمهيدية مقاربة الجنس والمعمار من خلال همّ معرفي واحد يسعى إلى بناء موضوع نظري موحّد. بتعبير آخر، يتحتم تحويل الجنس والمعمار من مواضيع إمبريقية مشتتة إلى موضوع موحد، مبني، الموضوع المعماري- الجنسي. كيف يمكن بناء الموضوع المعماري-الجنساني؟

---

(٨) ينبغي اعتبار المجال شكلاً قادراً على أن ينتصب كلغة مجالية تمكن من «التكلم عن شيء آخر غير المجال»، كما يقول غريماس Greimas: *Sémiotique de l espace*, Paris, Denoël/Gonthier, 1979, p.13.

نظام الجسد

في البداية، وجد الإنسان نفسه أمام ضرورة فهم الطبيعة وتنظيمها، فأنسنها حين اعتبرها جسداً وذلك قصد استيعابها. إن إحالة الإنسان البدائي الأولى و«المركزية» هي ذاته، وبالأدق جسده، ومن ثم أسقط نظام جسده على الطبيعة فأصبحت كل أشياء العالم رموزاً للجسد ولأعضائه. أكثر من ذلك، أسقط الإنسان قدسية على بعض الأماكن انطلاقاً من تشابهها الشكلي أو الوظيفي مع بعض أعضاء جسده المحرمة المقدسة. إسقاط يتم بشكل لاشعوري تعبيراً عن نسقية إجمالية ضرورية في فعل استيعاب العالم. ما العالم في نهاية الأمر سوى جسد كبير، إن «الإنسان كون صغير والكون إنسان كبير» (النفّري).

كان لابد من إقامة منطق، كان لابد من إقامة نسقية ولو إجمالية systématicité en gros حسب تعبير بورديو Bourdieu. ذلك ثمن توازن الفكر «الوحشي». فقد كان لابد من بناء التقابلات المعمارية انطلاقاً من التقابلات الجنسية/ الجسدية، التي تبدو طبيعية للإنسان «المتوحش». فالتقابل بين المركز والمحيط في القرية (أو الدَّوَّارْ في اللهجة المغربية) يقوم حتماً على التقابل بين الطاهر والمدنّس، وهذا التقابل الأخير تقابل له أصل جنساني بين جنسانية مذكرة طاهرة وجنسانية مؤنثة قذرة (حيض، نفاس...). إن الجسدي - الجنسي مؤسس بشكل لاشعوري للنظام التعميري والمعماري. فالحس العملي، وهو المنطق غير المنفصل عن الممارسة، هو الذي يؤسس لاشعورياً تلك النسقية الإجمالية. يقول بورديو: «إن الانسجام دون

قصد واضح والوحدة دون مبدأ موحد ترى مباشرة في كل التشكيلات الحضارية المسكونة بمنطق شبه - طبيعي... فهما نتاج لتطبيق ألفي لنماذج الإدراك والفعل نفسها، التي لا تستطيع إنتاج سوى حتمية غير مقصورة، غير مكتملة بالضرورة... لكونها لا تتشكل أبداً كمبادئ صريحة». إن نسقية إجمالية ما، كنتاج لفهم عملي، هي التي تقيم تماثلاً بين الجسد والدار، بين الجسد والدوار، بين الجسد والمدينة (الماقبل الصناعية). فالكل يشارك في رمزية شاملة وواحدة تحوي كل مستويات الوجود والوعي. من ثم تتكون استمرارية «منطقية» شبه طبيعية بين أذرع الأنا، وهي الجسد والدار والمدينة. بفضل تلك الأذرع يحافظ الأنا (الفردي والجماعي) على وجوده وعلى سيادته. إن الدار امتداد للجسد، إنها جسد ثانٍ يحمي ويحتمي داخل جسد أكبر، جسد المدينة. «ليس هناك سيطرة حقيقية على هذا المنطق إلا بالنسبة لمن هو مسيطر عليه من طرف هذا المنطق نفسه، لمن يمتلكه، لكن إلى حد أن يصبح ممتلكاً من طرفه تماماً، أي مستلباً»: إن ما يسري على الجنس يسري على المجال. لنأخذ مثال التقابلين بين الطهر والدنس، وبين المركز والمحيط. صحيح أنّ هناك ميلاً إلى اعتبار التقابل الأول تقابلاً جنسياً والثاني تقابلاً مجالياً - إلا أنه يمكن قلب ذلك والذهاب إلى «تمجيل» التقابل الأول وإلى جنسنة التقابل الثاني. فتمييز فرويد بين جنسانية قضيبية وأخرى ما قبل قضيبية يدلّ على تقسيم الجسد إلى فضاء مركزي وآخر محيطي. إن المناطق اللذية غير القضيبية ليست هي المركز (القضيبي)، وتكمن في كل منطقة قادرة على إعطاء لذّة ممهدة أو مكملة للذة المركزية

القضيبية. في مقابل ذلك، ينقسم الفضاء إلى فضاء طاهر وآخر دنس. فالأنشطة الحرفية الملوثة تشغل حيزاً بعيداً عن مركز المدينة، دنساً وهامشياً، في حين أن الأنشطة الفاضلة، الطاهرة، تحتل الأماكن المركزية. خير دليل على ذلك، تموقع الجامع الكبير وتموقع القيصرية جنباً إلى جنب، في مركز المدينة، إلى جانب ضريح مؤسّس المدينة عادة. إن أهم مؤشر على التمدّن الإسلامي، الجامع الكبير، هو أطهر فضاء في المدينة والأكثر مركزية في الوقت ذاته. إن ما هو طاهر مركزي في المجال. التمييز نفسه يوجد على مستوى كل وحدة معمارية، على مستوى الدار بالخصوص، باعتبارها النموذج المثالي المؤسس للمدينة. فأماكن النظافة والجماع والطبخ لا تحتل الموقع المركزي في الدار ككل، أو بالنسبة لجزء من أجزائها. إنها أماكن في الهامش، في الظل.

بالإضافة إلى خطاطات المركز - المحيط، الطاهر - الدنس، ثمة خطاطات أخرى تنظم علاقة المجال والجنس في النسقية نفسها. لنوجزها كلّها في الجدول الآتي:

الحقل / الخطاطة	الجنس	الفضاء
الطاهر - الدنس	+	+
المستقيم - المحدّب	+	+
المركز - المحيط	+	+
المضلّع - الدائري	+	+
الظاهر - الخفي	+	+
الخارج - الداخل	+	+
الأعلى - الأسفل	+	+
الناشف - المبلّل	+	+
النيّر - المظلم	+	+
العمودي - الأفقي	+	+

نستنتج من هذا الجدول أن حقلي الجنس والمجال ينتظمان وفقاً للخطاطات التعارضية نفسها القائمة على منطق مانوي، ثنائي. أصل ذلك المنطق التمايز بين المذكر والمؤنث. أفليس الجسد- المرجع جسداً مذكراً وجسداً مؤنثاً؟ أليس الجسد المقياس الأول لتنظيم العالم؟ يقول ميرلو - بونتي(٩) Merleau-Ponty: «إن

(٩) M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.179.

الجسد هو رحم كل منطق مجالي، إنه ليس فقط أحد المدركات من بين المدركات، إنه مقياس. . . كل أبعاد العالم». إن الجسد مجال معجمي يتكوّن من مناطق دلالية يمكن اعتبارها وحدات جسدية-دلالية تبين أن الجسد فضاء منظم للعالم. إنه المرجعية التي يتم الاستناد إليها من أجل أنسنة العالم. وما يعزّز هذا الطرح التجسيدي أن الجسد موضوع مزدوج بمعنى أنه جنس وفضاء في الوقت ذاته. إن الجسد أداة الجنس يتكامل فيه القضيبي وغير القضيبي على إنتاج اللذة، وهو في الوقت ذاته فضاء ينقسم إلى أعلى وأسفل، إلى أمام ووراء. فليس صدفة أن يستعمل فرويد مفهوم المنطقة، وهو مفهوم مجالي، لينتج مفهوم المناطق اللذية في الجسد. وما التنشئة الجنسية سوى احتفاظ بالبعض منها وإقصاء للبعض في اقتصاد الجنسانية الراشدة السوية. من هنا، إمكانية الحديث عن هجرة اللذة فوق جغرافية الجسد. إن اللذة مهاجرة، فهي تنتقل من منطقة إلى منطقة، داخل فضاء الجسد. . . جنسانية تهاجر من الفم نحو الشرج، ثم من الشرج نحو البظر، وهو قضيب غير منجب، فلا يتم الاعتراف إلا بالهجرة النهائية نحو القضيب ونحو سيادته. ومن ثم يتحدد «أمام» الجسد كمنطقة محددة، مميزة بين الذكر والأنثى، بين حضور القضيب وغيابه.

لا غرابة إذن أن تتم أنسنة العالم انطلاقاً من الجسد، فالجسد دلالة ونظام. وبشكل «طبيعي»، آلي ولاشعوري، يتم إسقاط نظام الجسد على العالم، وتبدو الوساطة الجسدية وساطة حتمية، أولية ووحيدة، تحقّق الاندماج والتماثل بين الأنا والعالم، فيفقد العالم وحشيته، ويفقد غرابته.

إنه إسقاط تكاملي وغير صراعي. فبالنسبة ليونغ Jung مثلاً، هناك نماذج مثالية رمزية شمولية تتمركز في اللاشعور لتبنينه وتجعله يبنين الواقع في كل تمظهراته، الجنسية والفضائية على وجه الخصوص. إن لا شعورية الرمز هي التي تضمن استقرار العلاقة بين المرموز به والمرموز إليه، وهي علاقة مبرّرة ومعقولة دائماً حسب تودروف Todorov، خلافاً للعلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول. ويظل المرموز إليه أغنى من الرامز اللغوي أو المعماري، إذ يحيل المرموز إليه إلى الجسد كأصل لكل ترميز. فيخضع الجنس والمجال للاشعورالمبنين نفسه، وللغايات نفسها. فالعمودية والدائرية مميزات محورية بين الذكر والأنثى، وهي مميزات تسقط على المواضيع الطبيعية والمعمارية لترى فيها بشكل لاشعوري امتداداً شكلياً ووظيفياً لأعضاء الجسد المؤسسة للهوية الجنسية. وهي هوية مميزة فاصلة، تتأرجح بين العمودية والأفقية (أو الدائرية)... عمودية المنارة إحالة على المذكّر، دائرية القبّة إحالة على دائرية الجسد الأنثوي، أثناء الحمل بالخصوص.

صحيح - انطلاقاً من هذا الطرح- أن العلاقة بين المجال والجنس علاقة لاشعورية. لكن لا شعورية تلك العلاقة ما هي إلا مستوى، رغم أساسيته، من العلاقة العامة التي تجمع بينهما. فتقسيم الفضاء إلى أمكنة خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء، وهو ما يسميه عبد الوهاب بوحديبة بالحدود الجنسية[١٠]، تقسيم يثبت وجود علاقة شعورية بين الفضاء والجنس. فكل مستهلك

(١٠) A. Bouhdiba: *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.

للفضاء يدري، تبعاً لجنسه، أين يجب عليه أن يكون داخل الدار وفي المدينة: هناك أماكن ممنوعة اعتباراً للهوية الجنسية للفرد. ويخضع تجاوز الحدود المجالية بين الجنس لاحترام قوانين دينية/ اجتماعية مما يؤدي إلى تنظيم الالتقاء بين الجنسين تنظيماً مجالياً وإلى ربط الفعل الجنسي بأماكن مخصّصة، رغم غياب غرفة نوم مخصصة ومستقلة. لا داعي إذن إلى بذل مجهود كبير من أجل التدليل على شعورية وقصدية العلاقة بين المجال والجنس.

كل هذه التمهيدات النظرية تسمح لنا ببناء أربعة أنماط للعلاقة بين الجنس والمجال هي:

- النمط الرمزي: وتساؤله الرئيسي يدور حول إعطاء دلالة جنسية للموضوع المعماري. بتعبير آخر، يتوجب تشخيص مواضيع معمارية تلعب دور الرامز بالنسبة إلى مرموز جنسي، مما يؤدي إلى التمييز بين مواضيع معمارية مذكرة وأخرى مؤنثة، انطلاقاً من أشكالها الهندسية أو من وظائفها (القائمة على تموقعها في نظام من الاختلافات، أو على الاستراتيجيات الموضوعة فيها).

- النمط اللساني: ويكمن في تسمية أمكنة معينة من المجال بأسماء أعضاء جسدية (الرأس، الفم، الصدر...). وتكون تلك الأعضاء مجنسنة أو قابلة للتجنسن، قضيبية أو قبل-قضيبية. ويمكن توصيف هذه العملية التي تعبر عن اقتراض معجمي بأنها شكل من أشكال الإسقاط، مما يفضي إلى اعتبار المجال امتداداً للجسد وفضاء أوّلَ للجنسانية.

- النمط الوظيفي: وتدور أسئلته حول أمكنة الفعل الجنسي.

فهل توجد أمكنة مخصّصة للفعل الجنسي قبل ظهور غرفة النوم؟ وهل يعني ظهور غرفة النوم كغرفة وظيفية أن كل النشاط الجنسي يتم داخلها؟ هل يمكن القول - على العكس من ذلك - أن ظهور غرفة النوم تزامن وانفجار للنشاط الجنسي في المجال، بمعنى أن الوقاع تحرّر من التعيين المكاني بالضبط بعد تحقق ذلك التعيين؟ وجه آخر من المستوى الوظيفي يكمن في الربط بين الجنسانيات اللاشرعية (الخيانة الزوجية، الجنسانية قبل - الزوجية...) واللاسوية (اللواط، السحاق...) وبين فضاءات معينة. فهل تختلف فضاءات الجنس باختلاف طبيعة الجنس؟ ذلك ما يوحي به التمييز الصارم بين الدار والماخور، أي بين النكاح والزنا، بين المقدّس والمدنّس.

- النمط الحدودي: ويتعلق بانتصاب حدود مجالية بين عالم الرجال وعالم النساء، أي تقسيم الفضاء المجالي إلى أماكن خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء، داخل البيت وخارجه. والتساؤل الذي يُطرح من جراء الحداثة الجنسية، وهي سيرورة مناهضة للتقسيم الجنسوي للمجال، يعني بمدى نجاح واكتمال التحديث الجنسي للمجال. فمن المشروع أن يرى الباحث في استمرار وجود الحدود الجنسية في أماكن مثل الحمّام والمسجد دليلاً على استمرار قدسية المجال والجنس، ودليلاً على عدم تحويلهما بعد إلى أشياء اقتصادية بشكل كلي. وبالفعل لَمَ يتم الاختلاط في الشواطئ ولا يتم في الحمّام؟ ولم يتم الاختلاط في المدارس ولا يتم في المساجد؟ الأخطر من ذلك أن الحدود الجنسية انطلاقاً من تحولها إلى حدود نفسية باطنية، تستمر في الأماكن الأكثر حداثة مثل المقهى. فجلوس المرأة في المقهى لم يتحرر من بعض الشروط

التي تبين أن الحداثة المجالية لا تعني آلياً الحداثة الجنسية. فنادراً ما تجلس المرأة لوحدها في المقهى، ونادراً ما تجلس في رصيفه، كما أن هناك مقاهي لا تخالطها النساء البتة، دون أن توجد مقاهي خاصة بالنساء. إن لاجنسانية المقهى - بمعنى أنه مكان لا يعترف بالحدود الجنسية بل يشكل نقطة التقاء - تظل لاجنسانية مبدئية، غير مندمجة بعد في الحس العملي، وفي الحس المشترك. إن شعورية التقسيم الحدودي للمكان (وقصديته) تقوم على استبطان تجنيس المجال في اللاشعور العميق للفرد والمجتمع.

في هذه الورقة، سنقتصر على تحليل النمطين اللساني والرمزي، بالنظر إلى طابعهما اللاشعوري من جهة، وبالنظر إلى تهافتهما أمام فعل تسليع المجال والجنس، كما لو أننا أمام مهمّة تدوين شيء ينقرض. فالتدوين يبدأ عند الموت...

في النمط اللساني

كيف تتم تسمية بعض الأماكن من المدينة أو من الدار بأسماء بعض أعضاء الجسد؟ ما هو منطق هذا القرض المعجمي؟

المدينة: من الفرج إلى الثغر

في الواقع، لا يقتصر الإسقاط الاسمي على أجزاء من المدينة فقط، وإنما ينسحب على بعض المدن بكاملها. فالمدن العربية الإسلامية تنقسم إلى إدارية وإلى عسكرية[١١]، وتنقسم هذه الأخيرة

---

(١١) الطبري: طه الولي: «المدينة في الإسلام»، الفكر العربي عدد ٢٩/ ١٠/ ١١ - ١٩٨٢

بدورها إلى أربعة أصناف هي: الثغر، الرباط، العاصمة، العسكر. وبالتالي يضعنا التقسيم الفرعي أمام مفهوم المدينة-الثغر، أي أمام قرض معجمي. ونعني بذلك تسمية نوع معين من المدن بأحد مرادفات الفم، وهو الثغر. ولا نعتقد أن هناك ضرورة لبذل مجهود معرفي كبير للتدليل على أن الجسد هو الذي يقرض المدينة اسم أحد أعضائه. ما من شك في أسبقية الجسد على المدينة، وهي الأسبقية (الزمنية) التي تقود إلى تجاوز معاصرة دلالات الكلمة لبعضها البعض. صحيح أن رصد التطور التاريخي للدلالات ليس بالمهمة السهلة، بل إن التخلي عنه كان أحد شروط قيام اللسانيات كعلم. لكن ذلك لا يمنع من ترتيب دلالات الكلمة ترتيباً تاريخياً دون أن يكون وضعياً أو حديثاً. ففي المثال الذي يهمنا، أكيد أن الثغر، بمعنى المدينة الحصينة المسلحة التي تنشأ على حدود الدولة الإسلامية، مصطلح إسلامي حديث بالمقارنة مع المدلولات اللغوية للثغر. فمن الأدلة على أسبقية الدلالة الجسدية لكلمة الثغر على دلالتها المجالية (الحضرية) ما يرويه الطبري عن عمر بن الخطاب عند خروج هذا الأخير إلى الشام سنة ١٧ هجرية. يقول الطبري: «وقسم الأرواق وسمى الشواتي والصوائف وسدّ فروج الشام ومسالحها. . وقال . . . فجندنا لكم الجنود وهيأنا لكم الفروج»[١٢]. «على قول الطبري، يعلق طه الولي قائلاً: «ويتبين من كلام الطبري أن عمر بن الخطاب أطلق اسم الفروج على ما عرف بعده باسم الثغور». وكلا الاسمين هما لمسمى واحد، فقد جاء في

(١٢) المرجع نفسه، ص: ١٢١ - ١٢٢.

«لسان العرب»: الفرج، الثغر المخوف، وهو موضع المخافة... وجمعه فروج، سمي فرجاً لأنه غير مسدود»[١٣]. من تعليق طه الولي يتضح أن تحويل كلمة «ثغر» إلى مصطلح مجالي إسلامي قد تحقق بعد عمر بن الخطاب، مما يدل على أسبقية الدلالة الجسدية لكلمة ثغر. وقد وردت تلك الدلالة في ديوان عنترة بن شدّاد العبسي الذي عاش قبل عمر بن الخطاب.

يقول عنترة:

«ولقد ذكرتكِ والرماح نواهلٌ
منّي وبيض الهند تقطرُ من دمي
فوددتُ تقبيلَ السيوف لأنها
لمعت كبارقِ ثغركِ المتبسّمِ»

ومن الدلالات التي يعطيها صاحب «تاج العروس من جواهر القاموس» لكلمة ثغر الدلالات التالية: من خيار العشب، كل عورة منفتحة، الفم أو اسم الأسنان كلها، ما يلي دار الحرب، موضع المخافة من خروج البلدان، حد فاصل بين بلاد المسلمين وبلاد الكفار. هل يمكن القول إن هذا الترتيب في المعاني ليس اعتباطياً؟ هل يدل على تسلسل تاريخي؟ هل يوحي بتمييز بين الدلالة الحقيقية والدلالة المجازية، مما يوحي أن المعنى المجالي للثغر تأويل؟ يقول ابن رشد: «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان

(١٣) المرجع نفسه.

العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تصنيف الكلام المجازي»[١٤]. وفعلاً، لا جدال في الترابط الشبهي بين الثغر - الفم وبين الثغر/ المدينة: توحد المهمة الدفاعية / الهجومية لكل منهما إما بفضل الأسنان واللسان، وإما بفضل السلاح. إنهما معاً حدّ فاصل بين الداخل والخارج، إنهما مدخل ومخرج في آن واحد، إنهما معاً مكان عبور، غير مسدود، إنهما معاً ثقب. أليست هذه هي الدلالة التي سمحت لكلمة ثغر بتعويض كلمة «فرج» للتأشير إلى المدن الحدودية المسلحة؟ إن تعليق طه الولي على كلام الطبري يفيدنا في ضبط قرض معجمي آخر، يكمن في تسمية المدينة/ الحصن تسمية عضو جسدي أكثر تجنساً من الثغر ونعني به الفرج. إن الدلالة الجنسية أكثر بروزاً في كلمة «فرج». لكن الفرج بدوره ثقب[١٥]. ومن ثم لابد من سدّه وملئه حتى لا يظل مدخلاً للعدو. فليس غريباً أن ينسحب مفهوم التحصين على الفرج- المدينة وعلى فرج - الزوجة معاً، فكلاهما نقصان وغياب، كلاهما في حاجة دائمة ومتجددة إلى الامتلاء. الآلية نفسها تنطبق على الثغر. فهو بدوره فراغ يُملأ دوماً بالكلام أو بالأكل. إن الفرج والثغر، سواء في مدلولهما الجنسي أو المجالي، في حاجة مستمرة إلى تحصين.

---

(١٤) ابن رشد: **فصل المقال**، طبعة ليون غوتييه مع ترجمة بالفرنسية الجزائر، ١٩٤٨

(١٥) نجد تأكيد سارتر لفراغية الفرج والثغر ولترادفهما في البحث عن الامتلاء في كتابه **الوجود والعدم**.

القاع المحرّم

نعثر كذلك على القرض المعجمي بصدد أماكن معينة من المدينة، وذلك في بعض اللهجات المغربية مثلاً. وهذا ليس غريباً لأن اللهجة تشكل حقلاً أكثر مواءمة للإسقاط اللاشعوري، فهي بدورها مكان اللاشعور الجمعي بامتياز بالنظر إلى عدم خضوعها لضبط الكتابة ولهاجس السلطة. إن اللهجة لغة/ سلطة بالقوة، سلطة في قاعة انتظار بمعنى أنها ثقافة مسودة، ومحقرة، يحتمي بها وفيها كل ما يكبت من طرف العقل السياسي السائد.

في كتابه عن «تصور المجال عند المغربي اللامتعلم»[١٦]، يعرض محمد بوغالي بعض التعابير التي يتمظهر فيها تجسيد المجال مثل «صدر البيت»، «فم الدار» و«رأس الدرب». إنها عبارات تدل على تحول بعض الوحدات المعمارية إلى أجساد لكنها أجساد يتم التركيز على بعض أعضائها فقط. فما هي دلالة هذا التركيز؟ لماذا لا يتحدث المغربي عن «كتف البيت» مثلاً؟ أو عن «رجل الدرب»؟ فرضيتنا أن الأعضاء الجسدية المسقطة على الفضاء الحضري (العربي – الإسلامي) أعضاء مجنسنة أو قابلة للتجنسن، وهو ما تؤكده الأعضاء الجسدية الثلاثة المسقطة على البيت والدار والدرب. فالرأس والفم والصدر مناطق تنتظم انطلاقاً من المذكر (الرأس/ أداة المراقبة والانتقاء) نحو المؤنث (الصدر، منطقة ركون واستراحة)، من الخارج نحو الداخل، مروراً بالفم كحد فاصل بين

---

(١٦) M. Boughali: *La représentation de l'espace chez le marocain illettré*, Casablanca, Afrique-Orient, 1988.

الداخل والخارج، وبين المؤنث والمذكر. إن الفم عضو جنسي محايد، لا هو بالمذكر ولا هو بالمؤنث ويشكل بالتالي نقطة التقاء وتبادل: عبر الكلام، في القبلة. ففم الدار مدخل إلى الدار (عالم المرأة) ومدخل إلى الشارع[١٧] (عالم الرجل) في الوقت نفسه، إنها أداة ابتلاع متبادل، لحظة عبور نحو الغير. ولا شك أن الجنسي يشكل الاختلاف غير القابل للاختزال، رغم الازدواجية الجنسانية المؤسسة أصلاً لكل فرد.

لم يتساءل محمد بوغالي عن انتظام سيميائي محتمل بين مواضيع جنسمجالية، إذ لم تكن تلك إشكاليته بشكل مباشر، ولو أنه يصطدم بها في جوابه عن سؤال أسباب الاقتراض المعجمي. لا يرد بوغالي ذلك الاقتراض إلى فقر معجمي لأن كل مدلول اجتماعي يتحول حتماً إلى دليل signe بفضل إيجاد دال لغوي. إلا أن اختيار دال لغوي جسدي من أجل تسمية جزء من الحي أو من الدار يعكس موقفاً إسقاطياً-تشبيهياً anthropomorphiste، وهو الطرح الذي يحتفظ به بوغالي. إن تجسيد المجال ناتج عن موقف ذهني تشبيهي - إحيائي. لكن بوغالي يأخذ على الفرضية التشبيهية إفراطها في التعميم حين ترجع المجال إلى الجسد بفضل استيعاب شامل وتعاطفي. يقول بوغالي: «إن استقلالية وحرمة الفضاء المنزلي، بل (حرمة الدريبة كذلك)، هي التي دفعت إلى إقامة تطابق مع بعض أجزاء الجسد»[١٨]. هكذا تصبح الفرضية التشبيهية-

(١٧) في إحدى رواياته، يكتب بوريس فيان Boris Vian: «أفتح الباب وأدخل إلى الشارع».

(١٨) بوغالي: **تصور المجال**، مرجع مذكور، ص. ١٠٥ ترجمة شخصية.

الإحيائية فرضية دالة، تلميحية وجزئية. فحرمة الفضاء السلالي هي الميزة الضرورية والكافية التي تضمن قابلية تطبيق ما هو جسدي على ما هو فضائي. وتقوم ميزة الحرمة على تقابلات الداخل-الخارج، المقدس-المدنس. فالدار كالجسد من حيث أنها امتداد له. إنها وساطة حمائية للأنا، درع ضد الغيرية، الشريرة بشكل قبلي ولا مشروط (بالنسبة للمنطق التشطيري segmentariste). إن الحرمة تجمع في المنطق نفسه كلاً من الجسد والدار، وكلاً من الحي والمدينة، إذ هي مفهوم سلالي يقوم على مرجعية الجسد. فالجسد في الوقت نفسه أداة جنسانية تسمح للعائلة بإعادة نفسها داخل مجالها الفضائي الذي يعتبر بدوره جسداً ثانياً لها وكاتباً لهويتها وحرمتها. يظل الجسد مرجعاً أخيراً، من حيث أنه هو المشبه به المثالي. فهل هناك معطى أكثر حرمة من الجسد؟ من جسد المرأة بالخصوص، المحدّد لكثرة الجماعة ولقوتها، المحدّد للأموال والأنساب، المحدّد للهوية الأبيسية في نهاية المطاف. فليس غريباً أن يتم الربط بين المرأة والدار، بين حرمة الزوجة (المحصنة الجسد) وبين حرمة الدار (المحصنة معمارياً). إن الدار باعتبارها فضاء المرأة حرم.

لم يعالج بوغالي، رغم الأساس الجنساني الواضح لمفهوم الحرمة، البعد الجنسي للفرضية التشبيهية-الإحيائية. «فالإنسان لا يقف عند إحياء الأشياء، إنه يجنسنها أيضاً»، كما يقول كارل أبرهام. لنأخذ العبارات التي أوردها بوغالي. هل هي مجرد صدفة أن نجد أنفسنا أمام مناطق شبقية محيطية؟ لماذا إسقاط مناطق شبقية/ لذّية مثل الفم والصدر على جسد الدار؟ ولماذا إسقاط

منطقة غير شبقية، الرأس، على الجزء العمومي من الدرب؟ «لن يكون من الاعتباط، يجيب بوغالي عن هذه الأسئلة التي لم يطرحها، أن ندعي أن الجسد البشري المسقط على الدار هو، ولو جزئياً، جسد المرأة، كما أن جسد الرجل مسقط على العالم الخارج عن المنزل»[١٩]. تمييز يدلّ بوضوح على حضور البعد الجنسي في تصور المغربي اللامتعلم للمجال، إلا أن ذلك الحضور لم يتبلور في إشكالية واضحة عند محمد بوغالي. مهما يكن الأمر، يوحي جواب بوغالي بأن «فم الدار» «وصدر البيت» يرجعان إلى جسد المرأة باعتبار الدار تجسيداً للمرأة. وبالتالي، ينبغي تجاوز الحياد الجنسي للفم، واعتبار الفم عضواً أنثوياً، ثقباً في بحث عن امتلاء، فراغاً يكتمل بالابتلاع وفيه. إن فم الدار، مثل فم المرأة، لا ينبغي أن ينفتح إلا بإذن من الشرع ومن السلطة، أي من الذكر. فالفمان معاً يعلمان أسرار الرجل، المتعلقة بجنسانيته بالخصوص، ومن ثم ينبغي السهر على ضبط انفتاحهما. إن انفتاح فم المرأة على الرجل، من خلال القبلة أو من خلال الكلام العذب[٢٠] وسيلة لابتلاع الرجل وامتصاصه في زمنية مغايرة، مجانية ومجونية إلى حدٍّ ما. التحليل نفسه ينسحب على فم الدار. فالدخول إلى

---

(١٩) بوغالي: مرجع مذكور.

(٢٠) يقول عبد الرحمان المجدوب في إحدى رباعياته:

حديث النسا يونس ويعلم الفهامة
يديروا شركة من الريح ويحسنوا لك بلا ما

انظره في كتاب عبد الصمد الديالمي: **المرأة والجنس في المغرب**، الدار البيضاء، دار النشر المغربية، ١٩٨٥. ص: ٦٠.

الدار معناه الدخول إلى عالم الأنثى، ذلك العالم الذي يفقد الرجل وقاره الخارجي ويهيئه لعراء الحقيقة، عراء حقيقته. إن الفم، باعتباره منطقة لذية هامشية، عبور ضروري وتمهيد نحو اللذة الأساسية. إنه عبور نحو الداخل، وممرّ نحو الشهوة، نحو الموت: سيلان في الأنثى، ذوبان وتقلّص الوعي. لكن هذا الموت شرط لانبعاث جديد، لترقية نفسية وروحية. ومن ثم، فإن الفم ممرّ نحو الخارج كذلك، نحو الحياة، يُقذف عبره كائن مستريح ومتجدّد، كسب الرغبة في العمل والثقة في الذات.

بالإمكان كذلك إعطاء دلالة جنسية لعبارة «صدر البيت»، والمقصود بالبيت هنا الغرفة. فالحديث عن صدر الغرفة يقوم على تشبيهها بالمرأة: ذلك أن صدر الغرفة وصدر المرأة منطقتان لا تحتجبان داخل الدار كما يحتجب الفرج، إنهما تحت نظر الزوج كما لو أنهما يدعوانه معاً إلى الاستراحة والاستسلام «إلى الركون والتغذية». إن الصدر يقترن بصور الحميمية والقربان والملجأ (. . .) إنه يدلّ على مكان استراحة الأبرار[٢١]. يشكل إذن الصدر - النهد دعوة إلى الحب وإلى السكينة، وممراً نحو الخاص جداً، نحو الجنس.

على هذا الأساس، نعتقد أن بحث محمد بوغالي في العبارات المجسّدة للفضاء (المجنسنة له) ليس مكتملاً، بالنظر إلى عدم انتهاء مسلسل الإغراء. إن الوقوف عند الصدر، سواء أكان صدر البيت أو صدر المرأة، وقوف لا يستساغ، خصوصاً بعد الإقرار بوجود نسقية

---

(٢١) *Dictionnaire des symboles*

إجمالية لا شعورية. فهل الفعل الإتنوغرافي المحض، الوصفي والتجميعي، هو الذي دفع بوغالي إلى الوقوف عند مرحلة الصدر؟ بمعنى أنه لم يعثر على تجسيد آخر يدل على اكتمال النسقية الجنسمجالية. هل تقف اللهجة المراكشية عند حدود الفم والصدر؟ أليس للدار فرج كما للمرأة فرج؟ ألا توجد كلمة في لهجة مغربية ما تدل على المنطقة الحوضية pelvienne وتنسحب على الدار كذلك؟

في اللهجة الفاسية، تستعمل كلمة «قاع» في الحقلين الجسدي والمجالي معاً. فكثيراً ما تسمع عبارة «اجلس على قاعك» مثلاً. ومن هنا يتضح أن «القاع» كمصطلح جسدي فاسي يحيل إلى مؤخرة الفرد، أي إلى المنطقة الشرجية. والمصطلح ينطبق على الجنسين معاً، «فالقاع» منطقة غير مميزة جنسياً بين الرجل والمرأة. المصطلح نفسه يستعمل في حقل المجال بصدد أماكن معينة من المدينة. وهكذا كثيراً ما نصادف في اللهجة الفاسية عبارات «قاع الدار»، «قاع الدرب» و «قاع المدينة». والمقصود بالقاع عند الإنسان الفاسي تلك المنطقة التي لا تدرك من أول وهلة، سواء في الجسد أو في المدينة. إن «القاع» معطى يتوجب اكتشافه. يتوجب غزوه إن صح التعبير، بعد سيرورة معقّدة. فعلى مستوى الجسد، لا جدال في أن المنطقة محرمة جنسياً، من خلال تحريم اللواط، وتحريم إتيان (الزوجة) من الدُّبُر. كما أن دُبُرَ الرجل يحوله إلى أنثى من حيث أنه ثقب وفراغ، وفي ذلك مس بالحدود الجنسية كأمانة وضعها الله في الإنسان. أما دُبُر المرأة، فيحولها إلى أرض عقيم، الشيء الذي يتنافى والنموذج الإسلامي التناسلي. ليس في امتلاء ثقب الدبر منفعة للأمة. ومن ثم، يصبح «القاع» تجسيداً

للتحريم، وتتحول المنطقة إلى «حرمة» يتطلب استهلاكها رضوخاً كاملاً لحقيقة الرغبة ومساً بالموانع الشرعية التقليدية. كذلك بالنسبة للفضاء. فالغريب لا يصل إلى قاع الدرب أو إلى قاع الدار بسهولة، فتلك فضاءات خاصة، حرمة، لا تقع على الشوارع الرئيسية، التجارية. إنه لن يصل إلى ذلك القاع سوى الإنسان الذي ينتمي فعلاً إلى المدينة، بفضل إقامته بها، أي بفضل تعلمها يوماً بعد يوم. فالنساء لا تعطى للغريب عن الدرب العائلي، وبالأحرى لا تعطى للغريب عن المدينة. يتم إعطاء النساء للغريب بعد قبول المدينة له، أي بعد امتحان متعدد الأوجه والأشكال. ومن ثم، يتبين أن القاع المجالي يرمز في نهاية المطاف إلى أماكن الحرمة، وهي أماكن محرمة مثل الدبر. من هنا يتضح كيف يتم إسقاط أكثر الأعضاء الجسدية تحريماً، وهو القاع، على الأمكنة الأساسية، الخفية والمقدسة في الدرب أو في الدار، وهي فضاءات النساء. إن المرأة وأمكنتها تشكل «قاع المدينة»، الرئيسي في نهاية التحليل.

خلاصة القول، يعني تطبيق مصطلح «القاع» على المجال تشبيه حرمة بعض الأماكن بحرمة الدبر. فبما أن تحريم القاع هو نموذج التحريم، فإن القاع المجالي يصبح بدوره نموذج الحرمة. أكثر من ذلك، وبالنظر إلى غياب غرفة نوم خاصة، كان النشاط الجنسي يتم في «قاع البيت»، أي في أكثر الأماكن حرمة من البيت. وتحتل المرأة عامة المكان الموجود بين الحائط والزوج في الفراش، حتى تنام بالفعل في قاع القاع، أي في أكثر الأمكنة حرمة. فالقاع هو مكان اللذة الكبرى، إذ كلما تضخّم التحريم ارتفعت اللذة. فهي لذة مزدوجة: لذة الجنس ولذة المس بالمحرم.

في النمط الرمزي

إن تداخل الأشكال المذكرة والمؤنثة في المعمار ليس اعتباطياً، بل إنه يرمز في بعض الأحيان إلى الوقاع نفسه، وهو الشيء الذي يمكن التأكد منه في وصف بورديو Bourdieu للدار «القبايلية»بالجزائر. يقول بورديو: «وسط حائط الفصل، بين «دار البشر» و «دار البهائم»، تنتصب الركيزة الرئيسية التي تدعم الجائز الأساسي (اسلاس، الماس، كلمة مذكرة) بل كل هيكل الدار. والحال أن الجائز الأساسي الذي يلقي بحماية من جزء الدار المذكر إلى جزئها المؤنث يماثل برب البيت بشكل صريح، الحامي لعرض العائلة بينما تماثل الركيزة الرئيسية، وهي جذع شجرة مزدوج الفروع (تيغجديث، كلمة مؤنثة)، بالزوجة (. . .) أما تداخلهما فيصور التناكح»[٢٢]. لا يتعلق الأمر هنا بتأويل. فالتطابق بين الجائز والزوج، وبين الركيزة والزوجة ليس فعل قراءة، أي قراءة الملاحظ الخارجي بورديو لظاهرة معمارية-ثقافية. لا يتعلق الأمر هنا بالامتياز الابستمولوجي للملاحظ، أي للعالم الأنتربولوجي. إن الدلالة الجنسية لمواضيع معمارية (الجائز والركيزة هنا) ليست لا شعورية في هذا المثال. فالتماثل بين المستوى الجنسي والمستوى المعماري حاضر بوضوح عند الإنسان القبايلي نفسه ولا ينتظر فعلاً نظرياً خارجياً لكي يبرز إلى الوجود. فالرمزية هنا بسيطة، أولية، لا تحتاج إلى ترسانة مفاهيمية عالمة. إن عالم الدار يعبر بدوره عن

---

(٢٢) بورديو: مرجع مذكور.

سيادة المذكر وتفوقه: الجائز فوق الركيزة، الجزء المذكر (من الدار) أكثر ارتفاعاً من الجزء المؤنث. . .

كيف تتمظهر الرمزية الجنسية على مستوى المعمار العربي الإسلامي بشكل عام؟ هل يكفي أن نقف عند التمييز بين الدار والمدينة لنكشف عن التقابل بين المؤنث والمذكر المؤسس للمعمار العربي-الإسلامي؟ هل يكفي ذلك التمييز من أجل إبراز الأسلوب المعماري لكتابة تفوق المذكر؟

صحيح أن التمييز بين الدار والمدينة يوحي بانقسام العالم إلى عالمين، واحد للرجال وآخر للنساء. بالفعل، سبق أن رأينا كيف يسقط جسد المرأة على الدار من خلال تسميات معينة مثل «فم الدار»، «صدر البيت»، أو قاع «الدار». لكن الوقوف عند هذا التمييز الجنسي الصارم بين دار مؤنثة ومدينة مذكرة من خلال إسقاط جسد الرجل على المدينة - وإن كان صائباً في خطوطه العامة - لا يصمد أمام معطيات «تذكر» الدار وأخرى «تؤنث» المدينة. فالمدينة تعتبر داراً للإسلام ليس فقط بمعنى أنها المكان التي تقام فيه حدود الله، بل لأنها تتأسس على نموذج الدار المعماري. يرجع مارسيه Marçais أصل «الدار» إلى فعل «دار»، ويعني ذلك في الأصل فضاء تحيط به حيطان أو بنايات أو خيام رحل[٢٣]. وبناءً عليه، يصبح كل ما هو محاط داخلاً نموذجياً يكرر نفسه في كل الوحدات المعمارية المشكلة للمدينة، في كل خلايا المدينة. فالخلية وحدة منغلقة على ذاتها بفضل آليات معينة مثل الباب، والدريبة،

---

(٢٣) G. Marçais: *Encyclopédie de l'Islam*, article *dar.*

والحائط، لكن بمقدورها أن تنفتح وتندمج في خلية أكبر (حي، سوق). وبديهي أن كل الخلايا بجميع مستوياتها تساهم في تشكيل المدينة. صحيح أن الخلايا خطية (تسلسل حوانيت في سوق مثلاً) أو دائرية (مع وجود ساحة في الوسط)، لكن الذي يدفع إلى تعريف المدينة انطلاقاً من نموذج الدائري هو اعتبارها داراً بالمفهوم المعماري. فالخلايا الدائرية أهمّ من الخلايا الخطية في منطق المدينة نفسها. وأهمية الدائري ليست أهمية إحصائية، رغم حقيقة ذلك. إن أهمية الدائري تأتي من اعتباره فضاء أكثر قدسية، لأن دخوله أصعب من دخول الخطي. وهكذا، إذا أمكن العثور على سلسلة خطية سوقية، فإنه من المتعذر العثور على سلسلة معمارية خطية دينية. فالديني، مساجد أو زوايا، لا يوجد بالجملة، مصطفاً، في الحيز الفضائي نفسه. يمكن العثور على «دور» سكنية في «شارع»، مصطفة، في متناول نظر المارة، إلا أن مثل هذا التموقع يدل على عدم أهمية تلك الدور، اجتماعياً ومعمارياً. فدور الأسر الكبيرة لا توجد داخل سلسلة معمارية خطية بارزة، عامة، وتنتظم هي نفسها بشكل دائري، يجعلها منفتحة من الداخل على الوسط، وعلى السماء، ومنغلقة على الخارج (حيطان عمياء، مدخل مكوع، دريبة. . .). يسود الدائري إذن في الدور الكبيرة، مثل ما يسود في خلايا المقدس (الجامع، الزاوية، الحمّام. . .). وبما أن المدينة فضاء يتم الدخول إليه، وبما أنها «داخل» يحتمي بأسوار وأبواب، يتوجب تفضيل الدائري في تعريفها. لذلك تعتبر - معمارياً - داراً للإسلام، أي فضاء مؤنثاً يحتمي الإسلام به ضد الجاهلية وذكوريتها. فالجاهلية ليست مفهوماً زمنياً فحسب، إنها كذلك

مفهوم فضائي يستمر داخل التاريخ الإسلامي نفسه، من حيث أن كل ما هو خارج المدينة يكون، بدرجة أو بأخرى، عالماً ناقص التفقيه، لا يعترف بسيادة الشرع المطلقة، الميالة إلى رد الاعتبار للمرأة. ففي التصور الإسلامي، يقول بيرك Berque، «تشكل المدينة، رغم عيوبها، مكان الإيمان ومكان الشرع. . . فالمدينة شرع مثل ما أن البادية شعر»(٢٤). شعر رجل أبيسي بامتياز، شعر حب وفحولة، موضوعه امرأة ما دون الشخصية القانونية.

لكن حين مقاربة المدينة كفضاء دائري،يواجهنا التناقض التالي: كيف يمكن اعتبار المدينة مجالاً لإسقاط جسد الرجل وفضاء دائرياً(٢٥) في الوقت ذاته؟ أليس الدائري إحدى مميزات الأنوثة؟ وبالفعل، يدفع مفهوم المدينة -الداخل إلى تأنيث المدينة، باعتبارها الرحم الذي يحول الإسلام إلى حضارة عمرانية. فمثل هذا التناقض يقود إلى الاحتراس من اعتبار المدينة جسداً مذكراً محضاً، «بريئاً» من كل «شوائب» الأنوثة. إنه إذن تناقض يدفعنا إلى القول إن ازدواجية الإنسان الجنسانية، الأصلية، تنسحب على المجال كذلك، على مستوى كل موضوع معماري في المدينة، وعلى المدينة نفسها. إنها ازدواجية تتمظهر في الحديث عن «رأس الدرب» وعن دائرية المدينة، عن مكان مراقبة مذكر وعن داخل مؤنث. أليست المدينة / الدار أنثى أمام جاهلية الباديات الذكورية؟ لكنها

---

(٢٤) J. Berque : « Médinas, villeneuves et bidonvilles » dans *Maghreb : histoire et sociétés*, Paris, SNED/Duculot, 1973, p.127.

(٢٥) نجد تطبيق التصميم الدائري في بناء بعض المدن الكبيرة مثل بغداد.

أنثى تتقمص شخصية الذكر كذلك، وبالأساس. ومن ثم، تصبح المدينة تشكيلة جنسمعمارية مزدوجة حقاً، إلا أنها - في صراعها ضد الجاهليات الأفقية (المجال غير المبني أو المبني بشكل بسيط)- سيف فاتح، وقلم شارع. في صراعها ضد باديات متعددة، منقسمة، عاجزة عن الارتقاء إلى نظام الدولة، تتحول المدينة إلى سيف وإلى قلم. إن الإسلام يحول المدينة إلى قضيب، فيصبح القضيب العربي حضرياً. فما هي إذن التمظهرات المعمارية التي استعملها الإسلام لتحويل مدنه إلى قضيب حضري، يغزو ويؤسلم البوادي الجاهلية المؤنثة بانبطاحها المعماري؟

أسوار الشرع

أول تمظهر للقضيب المعماري نجده في الأسوار العالية التي تحيط بالمدينة والتي تجعل منها وحدة متميزة، منفصلة، غير قابلة لتمدد لانهائي. تموت المدينة عند أسوارها، عند حدودها، ليبدأ عالم الجاهلية، الممتد إلى ما لا نهاية. هل يعني ذلك أن البادية لا تعرف مفهوم الحدود؟ إن الحدود القروية غير مبنية، معطاة، طبيعية. إن الحدود ضرورية للتشخيص، فهي تعريف بالهوية، وفي الوقت نفسه، حماية مجسّدة للهوية. لا يترك مفهوم المدينة - الدار شكاً حول هذه النقطة، لأن إحاطة المدينة - الدار بأسوار مستمدة من وظيفة دفاعية تتجسد في «القرية» أصلاً. وبالتالي يتضح أن الحدود الدفاعية، المعمارية، ترتبط بالهوية القبلية قبل أن تنسحب على الهوية الحضرية. «حول القرية، كل (الأجهزة) الدفاعية الطبيعية من خنادق وصبارات، وحول الخيمة، تضيف تيليون Tillion،

حشد كلاب نصف متوحشة»[٢٦]. من الصعب أن نتحدث هنا عن دفاع معماري بالنظر إلى طبيعة الخنادق والصبارات وإلى وحشية الكلاب. إنها دفاعات أفقية، منبطحة، لا تدل على تطلع نحو الأعلى ولا تدل على رغبة في السمو أو امتلاك الطبيعة والسيطرة عليها. خلافاً لذلك، أول ميزة للسور هي العمودية، والعمودية من ميزات الإنسان (الوقوف على رجلين). كما لو أن السور يرمز في البداية إلى رغبة تجاوز الحيواني والطبيعي. وبالفعل، لابد من القول إن الحد العمودي الذي يجسّده السور بين العرف والشرع هو، في نهاية المطاف، حد عمودي بين الأدنى والأسمى. فالشرع أسمى من العرف. إن العمودية بذاتها وفي ذاتها ترمز إلى التراتب وتعبر عن أفضلية جهد التسامي والارتفاع. تتجلى إذن أفضلية المدينة، وعبرها أفضلية الإسلام، من خلال الأسوار المحيطة بها، مثل قضيب منتصب على الدوام، يسهر على إحصانها. فالسور، بفضل عموديته (ارتفاع / انتصاب)، يكتب معمارياً ذكورة المدينة، أمام انبطاح البادية الطبيعي، مثل ما يكتب الذكر المنتصب تحقيق ارتفاع الرجل أمام أفقية المرأة وانبطاحها. فمهام السور والذكر واحدة، تتلخص في إحصان الشريعة والمرأة، بل وفي حماية كل واحد منهما بالآخر. وهكذا، وبفضل السور، تتحدد المدينة كذكر منتصب ينطلق إلى غزو البادية، إلى إخصاب تلك الأنثى «الطبيعية»، إلى تحويل الشعر شرعاً. فالشعر المبدع يعوض، عند الرجل، الإنجاب المستحيل. إنه شكل من أشكال التحول إلى الأنثوي، أو قل إن

(٢٦) تيليون: مرجع مذكور.

الأنثوي الكامن في جنسانية الرجل هو المسؤول عن الشعر وعن الإبداع. إن الإبداع إنجاب رمزي ليست له حدود وأسوار، خلافاً للشرع وحدوده. فحدود الشرع بالأسوار تنتصب وتقوم لتجعل من الشعراء أناساً «يتبعهم الغاوون»، أناساً «في كل واد يهيمون».

في تحليلنا لخرافة «عائشة بنت النجار»[٢٧] صادفنا مفهوم السور من خلال أول «نزهة» يقوم بها الأمير. وقد أوضحنا أن سور - مكان تلك النزهة - رمز متعدد المعاني، يحيل إلى حقول المعمار والجنس على الأقل. ذلك أن الأمير يضطر إلى الذهاب إلى «سور» من أجل بداية رحلة نحو المعرفة والحب، الشيء الذي يستوجب تجاوز «سور» المدينة، أي تجاوز الإسلام في ظاهره الشرعي، وتجاوز سور شخصيته، أي قضيبه وسيفه، وهما اللذان بانتصابهما ينصبان كبرياءه. إن البحث عن الحق يقوم إذن في البداية على تجاوز السور، في شكله المعماري الظاهر من جهة، وفي شكله النفسي الباطني من جهة ثانية. صحيح أن المدينة تعبر عن كبريائها بفضل أسوارها المتعالية، إلا أن تلك الأسوار أسوار مثقوبة، تضطر للانفتاح (انفتاح الأبواب) على البادية / الأنثى من أجل تغذيتها وتزويدها بالمواد الأولية. الشيء نفسه بالنسبة للأمير (الرجل) الذي يكتشف كبرياءه في انتصاب ذكره - والذي - يضطر إلى السيلان في الأنثى من أجل تحققه، بفضل ثقب يعبر عن أنوثة، أي عن حتمية رجوعه إلى حالة الارتخاء الأنثوي. في أبواب السور، كما في ثقب الذكر، تكتب الأنوثة وجودها في صلب المدينة القضيب. في أبواب السور

(٢٧) A. Dialmy: *Féminisme soufi*, Casablanca, Afrique-Orient, 1991.

التي تنفتح وتنغلق، في السور نفسه وبه، تكتب المدينة خوفها وكبرياءها في آن واحد. إن السور يعبر عن قطيعة في التواصل ولا يعبر أبداً عن تواصل في القطيعة. فهو ينظم علاقات التبادل بين مدينة سيدة (مركز القضيب والسلطة) وبين بادية متعددة وتابعة، أنثى.

الصوامع المنتصبة

إلى جانب السور، يوجد داخل المدينة العربية الإسلامية، موضوع معماري آخر يؤكد، في رأينا، ذكورية المدينة. نقصد بذلك الموضوع المنارة / الصومعة، فهي بتحولها إلى مئذنة تجعل من المدينة القطب الفاعل داخل التاريخ الإسلامي. إن اعتبار المنارة مؤشراً على ذكورية المدينة قول يستوجب التمييز بين مستويين من التحليل: مستوى أول يعنى بموضوع المنارة في الإسلام، نصّاً وتاريخاً، ومستوى ثانٍ يهتمّ بسيميائية المنارة من خلال شكلها المعماري ومن خلال تنظيمها زمن المسلم اليومي، الحضري بالأساس، بالنظر إلى غياب المنارة في الكثير من المساجد القروية.

يحتّم المستوى الأول في مقاربتنا تشخيص موقع المنارة في النص الإسلامي الأساسي، المزدوج (القرآن والحديث)، وهو تشخيص يهدف إلى ربط ظهور المنارة بمنطق التحضر، أي بتطور الإسلام بالمدينة وفيها. بتعبير آخر، نود التدليل على أن وجود المنارة في المدينة الإسلامية ليس ناتجاً عن ضرورة شرعية بقدر ما هو مرتبط بالعمران. فما هي إذن نسبة حضور موضوعنا المعماري من خلال تسمياته الثلاث (منارة، صومعة، مئذنة) في القرآن وفي السنّة؟

انطلاقاً من «المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم» (محمد فؤاد عبد الباقي) ومن «المعجم المفهرس لألفاظ الحديث» (م. ونسنك)، يمكن تلخيص ذلك الحضور في الجدول التالي:

المصدر / الموضوع	القرآن الكريم	السنة النبوية	المجموع
منارة	٠	٣	٣
صوامع	١	٠	٠
مئذنة	٠	٠	٠
مجموع	١	٣	٤

نستخلص من هذا الجدول ثلاث نتائج رئيسية:

١ - وجود إشارة واحدة إلى «الصوامع» في القرآن الكريم.

٢ - وجود إشارات ثلاث إلى المنارة في السنّة النبويّة الشريفة.

٣ - غياب مفهوم المئذنة في كل من القرآن والسنّة.

فعلاً، يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾ (سورة الحج، ٣٧). في «تفسير الجلالين» لهذه الآية، تتم الترابطات التالية: «(صوامع للرهبان (وبيع) كنائس للنصارى (وصلوات) كنائس لليهود بالعبرانية (ومساجد) للمسلمين (يذكر فيها) أي المواضع المذكورة (اسم الله كثيراً) وتقطع العبادات

بخرابها». من «تفسير الجلالين»، يتبين أن ذكر الصوامع في القرآن الكريم لا يعني ارتباطها بالمساجد، بل يحيل إلى مكان خاص بالرهبان من أجل الذكر والتعبّد. وهو الشيء الذي يؤكده ابن منظور في «لسان العرب» حين يقول: «والصومعة منار الراهب قال سيبويه هو من الأصمع يعني المحدد الطرف المنضم... وصومعة النصارى فوعلة من هذا لأنها دقيقة الرأس...». ثمة إذن فصل بين الإسلام والصومعة وإقرار بأن قدسية الصومعة تتموقع داخل قدسية مغايرة للإسلام وسابقة عليه.

نجد الإحالة المسيحية نفسها، صراحةً، في الحديث النبوي الوحيد الذي يذكر المنارة. إنه الحديث الذي أورده مسلم في صحيحه (كتاب الفتن) بالكثير من التفصيل، والذي يتعلق بوصف الرسول (ص) للدجّال ولتدخل المسيح عليه السلام. يقول الرسول (ص): «فبينما هو كذلك (أي الدجال) إذ بعث الله المسيح بن مريم فينزل على المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين[٢٨] واضعاً

(٢٨) في اللسان، هرد: هَرَدَ الثوبَ يَهْرِدُه هَرْداً: مَزَّقَه. وهَرَّدَه: شَقَّقَه. «قال النووي: المهرودتان روى بالدال المهملة والذال المعجمة والمهملة أكثر، والوجهان مشهوران للمتقدمين والمتأخرين من أهل اللغة والغريب وغيرهم، وأكثر ما يقع في النسخ بالمهملة كما هو المشهور، ومعناه لابس مهرودتين، أي ثوبين مصبوغين بورس، ثم بزعفران. وقيل هما شقتان، والشقة نصف الملاءة. وقال الجزري في النهاية قال ابن الأنباري: القول عندنا في الحديث بين مهرودتين: يروى بالدال والذال أي بين ممصرتين على ما جاء في الحديث ولم نسمعه إلا فيه، وكذلك أشياء كثيرة لم تسمع إلا في الحديث، والممصرة من الثياب التي فيها صفرة خفيفة، وقيل المهرود الثوب الذي يصبغ بالعروق. والعروق يقال لها الهرد انتهى».

كفيه على أجنحة ملكين» (صحيح مسلم. كتاب الفتن ج١٦. ص: ٦٧). ويورد أبو داوود الحديث نفسه في «السّنن»، بشكل مقتضب. ففي جوابه عن لبث الرجال في الأرض، يقول الرسول (ص): «أربعون يوماً، يوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة، وسائر أيامه كأيامكم فقلنا: يا رسول الله، هذا اليوم الذي كسنة أتكفينا فيه صلاة يوم وليلة؟ قال «لا» قدروا له قدره، ثم ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيدركه عند باب له فيقتله» (أبو داوود، السّنن، كتاب الملاح، ١٠٧). وقد أكد النووي، من خلال شرحه لصحيح مسلم، وجود تلك المنارة حيث قال: «أما المنارة فبفتح الميم وهذه المنارة موجودة اليوم شرقي دمشق...»

آية قرآنية واحدة تذكر الصومعة، حديث نبوي واحد يشير إلى المنارة، وفي كلا النصين مرجعية مسيحية كامنة في حالة، صريحة في الأخرى. في كلتا الحالتين، لا نجد ربطاً بين الأذان والمنارة/ الصومعة. لكن، إذا كان القرآن الكريم لا يسمح بإقامة ذلك الربط، فإن السنة تسمح بذلك. فإذا كان فعل «أذن» يتكرر في القرآن والحديث مرات عديدة مثلما نلاحظ ذلك في الجدول اللاحق، فإن ارتباط الأذان بالمنارة يرد مرتين فقط، على مستوى الفعل/ السيرة (السنة)، مرة عند أبي داوود في سننه، ومرة عند ابن حنبل في مسنده.

المصادر / المفردات	القرآن الكريم	الحديث النبوي	المجموع
أذن	٢	٣٧	٣٩
أذن	١		١
أذان	١	١	٢
مؤذن	٢	٣٩	٤١
تأذين		٦	٦
مجموع	٦	٨٣	٨٩

جدول مستمد من إحصاء الآيات والأحاديث المذكورة في المعجمين المفهرسين لألفاظ القرآن وللأحاديث النبوية.

تجدر الإشارة إلى أن الربط بين المنارة والأذان لا يوجد في متن النص الذي يورده أبو داوود، وإنما يوجد على مستوى العنوان الذي وضعه أبو داوود للنص. فتحت عنوان «باب الأذان فوق المنارة» من كتاب الصلاة (السّنن) نقرأ ما يلي: «حدثنا أحمد بن محمد بن أيوب، حدثنا إبراهيم بن سعد (...) عن امرأة من بني النجار قالت: كان بيتي أطول بيت حول المسجد وكان بلال يؤذن عليه الفجر فيأتي بسهر فيجلس على البيت ينظر إلى الفجر، فإذا رآه تمطى ثم قال: اللهم إني أحمدك وأستعينك على قريش أن يقيموا دينك، قالت، ثم يؤذن، قالت والله ما هملته تركها ليلة واحدة، تعني هذه الكلمات» (ج١، ٥١٩ ص ٤٣). إن الربط بين الأذان

والمنارة من وضع أبي داوود الذي عاش في القرن الثالث الهجري (٢٠٢ - ٢٧٥)، وبعد أن شهدت البصرة تطوراً حضرياً مرموقاً تحت الخلافة العباسية. ونعتقد أن مصدر المنارة في عنوان أبي داوود يحيل الى هذا الانتماء الحضري بالأساس.

أما النص نفسه الذي يحيل إلى عهد الرسول (ص) من خلال بلال، فإنه يؤكد فقط أن الأذان كان يتم في سطح أعلى بيت حول المسجد. خلافاً لأبي داوود، يورد ابن حنبل نصّاً يقيم الربط بين المنارة والأذان، صراحة، إلى درجة تحويل ذلك الربط إلى سنة: «حدثنا عبد الله حدثني أبي حدثنا عبد الصمد حدثنا عبد العزيز حدثنا إسماعيل يعني ابن أبي خالد عن أبيه قال قلت لأبي هريرة أهكذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بكم قال وما أنكرت من صلاتي قال قلت أردت أن أسألك عن ذلك قال نعم وأوجز قال وكان قيامه قدر ما ينزل المؤذن من المنارة ويصل إلى الصف» (المسند ج٢، ٣٣٦). هل كان فعلاً المؤذن في المنارة أيام الرسول (ص)؟ هل شيد الرسول (ص) منارة في المدينة أو في مكة؟ مهما يكن الأمر، يجب القول إن هذا النص هو - حسب معرفتنا الحالية - الأول الذي يقيم ربطاً بين الأذان والمنارة في عهد الرسول (ص). وسهل أن يقع تراكم فقهي بعدي يزكي ذلك الربط ليجعل منه سنة وليحول المئذنة إلى موضوع له قدسية إسلامية أولية. فهذا ابن الحاج مثلاً في مدخله يؤكد أن المؤذنين كانوا يؤذنون واحداً بعد واحد على المنار في عهد رسول الله[٢٩]، وأن

(٢٩) ابن الحاج: **المدخل**، القاهرة، ١٩٦٠، ج١ ص: ٢٤٨.

الخلفاء الأمويين (هشام بن عبد المالك حسب رأيه) وقعوا في البدعة حين «زادوا على المؤذن الواحد فوق المنار»[٣٠]. إنه قول يفترض وجود منارات في مكة أو المدينة في عهد الرسول، وهي إما منارات شيدها الرسول (ص) وإما منارات غير إسلامية في الأصل تحولت إلى مآذن. هل تصمد هاتان الفرضيتان أمام البحث التاريخي؟ أم أن إيجادهما داخل الحديث (من طرف العقل الفقهي) يدل فقط على إرادة تحويل الفقه إلى تاريخ، وهي إرادة تهدف «أن يكون الفقه، لا التاريخ المادي، مقياس الوجود الفعلي»[٣١]. فماذا يقول الدرس التاريخي بالفعل؟ كيف ومتى ظهرت المئذنة في التاريخ الإسلامي؟

يبدو أن الأذان نفسه، باعتباره نداء للصلاة، لم يصحب الصلاة من البداية، وأنه لم يظهر إلا بعد سنة أو سنتين بعد الهجرة. ويعني ذلك أن الناس كانوا يأتون إلى الصلاة دون سماع أذان. أكثر من ذلك، عرفت صيغة الأذان نفسها تطوراً محسوساً قبل أن تستقر في الصيغة النهائية، المعروفة اليوم. ويميل الاعتقاد إلى أن الرسول (ص) استحسن تلك الصيغة بعد أن عرضها عليه عبد الله بن زيد الذي ظهرت له في المنام. أما في ما يرجع إلى موقع الأذان، فإنه كان يتم إما في الشارع، وإما داخل المسجد، وإما من أعلى بيت مجاور للمسجد (السيرة، ابن هشام). من هنا نستنتج أن بناء المسجد لا يفترض بالضرورة بناء صومعة، الشيء الذي يدل على

---

(٣٠) المرجع نفسه، ص: ٢٤٩.

(٣١) مهدي عامل: **نقد الفكر اليومي**، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٩ ص: ٢٦١.

أن وجود الصومعة ليس صفة شرعية في المسجد. إن المعلم الوحيد الذي نص عليه الكتاب السماوي هو الاتجاه نفسه، وهو الصفة الشرعية الوحيدة للمسجد بأكمله[٣٢]. إن المحراب، الذي يجسّد الاتجاه نحو القبلة، هو «صدر البيت وأكرم موضع فيه. . . . . . إنه أرفع مكان في المسجد» (لسان العرب). وفعلاً، لا نجد أثراً لوجود صومعة في مسجد قباء (أول مسجد في الإسلام حسب البعض) أو في مسجد الرسول (ص) بالمدينة، الذي بني من سعف النخيل. وهنا لابد من القول إن الرسول (ص) لم يترك وصايا معينة صريحة تتعلق بمعمارية المسجد وتنصّ على ضرورة وجود المئذنة. فإلى جانب الاتجاه (القبلة)، يمكن القول أن التربع التقريبي الذي يميز مسجد الرسول تحول كذلك إلى نموذج معماري «سني» قابل للتكرار، أي للتقليد. صحيح أن التربيع يتواجد في شكل الكثير من المآذن (كما سنرى)، لكنه لا يمكن أن يكون مصدراً لظهورها كموضوع معماري في الإسلام، مثلما أنه ليس مصدر ظهور المساجد نفسها. فباعتباره مكاناً للصلاة وعماداً للدين، ارتبط بناء المساجد إما ببناء المدن الإسلامية الجديدة (البصرة، الكوفة، الفسطاط)، وإما بإرادة الاستقلال القبلي داخل الوحدة الإسلامية (المساجد القبلية)[٣٣]، وإما بانقسام الأمة إلى مذاهب وأحزاب (السنة، الشيعة، الخوارج، المالكية، الحنفية. . .). لكن في كل تلك الحالات، لا ترد الصومعة كعنصر

---

(٣٢) أسد الله شيرفاني: «الكلمة والصورة في الإسلام»، مواقف، عدد ٦٤، ص: ٩٩.

(٣٣) وقد تم الاعتراف بمسجد بني زريق في عهد الرسول (ص).

شرعي في بنية المسجد المعمارية. من أجل ذلك، يعتبر المقدسي أن ظهور الصوامع في الإسلام ليس ناتجاً عن ضرورة شرعية بقدر ما يرجع إلى إرادة عبد الملك بن مروان والوليد بن عبد الملك بالخصوص في تقليد النصارى ومنافسة جمالية وفخامة الكنائس. الشيء الذي يوحي بأن بناء الصوامع العالية يدل على التطور العمراني وعلى اغتناء الأمة، ويقود إلى اعتبار المباهاة من خلال الصوامع ضرباً من البدعة. واجتناباً للفتنة، حسب ابن حنبل (المسند٣)، تم التسامح مع أعمال الوليد، لأنها لم تكن تقصد بالدرجة الأولى غائيات شرعية. فبناء المنارات في عهد الأمويين لم يكن من أجل الأذان بالضرورة، إذ استمر الأذان من غير المنارة، كما يشهد على ذلك الفرزدق في بيته القائل:

وحتى علا في سور كلّ مدينةٍ

منادٍ ينادي فوقها بأذانِ

يدلّ هذا البيت الشعري على استمرار عدم الربط الشرعي بين الأذان والمنارة في عهد الوليد نفسه (٨٦ - ٩٦هـ)، وربما بعده بالنظر إلى تاريخ وفاة الفرزدق (١١٠هـ). ونستنتج من لامبالاة الشرع تجاه الصومعة أن نشأتها تمت من أجل غائيات أخرى غير الأذان. ويمكن حصر هذه الغائيات في ثلاث:

١ - غائية دفاعية: نقف عليها من خلال الأبراج التي شيدها مسلمة بن المخلد سنة ٥٣هـ في كل زاوية من مسجد عمرو بن العاص في الفسطاط.

٢ - غائية جمالية: بعد أسلمة كنيسة القديس يوحنا وتوسيعها

من طرف الوليد بن عبد الملك، تم بناء أول منارة إسلامية، وهي المنارة الشمالية في جامع أمية الكبير، لكي تقابل المنارتين الأصليتين في الكنيسة / المسجد (دمشق).

٣ - غاية تصوفية: اعتكاف العباد في أعلى غرف المنارة، اقتراباً من الله سبحانه وتعالى (الغزالي، ابن تومرت من أشهر المعتكفين في أعالي المنارة).

إن إمكان إسلام دون صومعة يقوم على إمكان صومعة دون إسلام، بل على إمكان صومعة دون قدسية. ويعني ذلك أن وجود المنارة/ الصومعة في الإسلام يرتبط إما باستعمالات مدنسة، اقتصادية وعسكرية (علامات على طريق في الصحراء الصينية، علامات مضيئة في الموانئ، أبراج حراسة في القصور الفيودالية، أعمدة نصر)، وإما باستعمالات مقدسة داخل حقول دينية متنوعة: المنارة/ نصب للآلهة في الهند القديمة، برج التأثيرات السعيدة في الصين، أداة استقبال التأثيرات الإلهية، برج بابل، باب الله، الزقّورات، المنارات التي تتكون من عدة طوابق آخرها معبد/ بيت الله، أداة وصال وارتقاء نحو الله (المسيحية). من ثم، يظهر أن ارتباط المنارة بالأذان في تاريخ الإسلام يشكل امتداداً لغائية دينية قبل-إسلامية.

إلى جانب هذا المستوى الذي يحدّد وضعية المنارة في الإسلام، والذي أبرز عدم قدسيتها الشرعية، يتوجب التفكير في مستوى ثان يحاول قراءة سيميائية لها، في اتجاه تشخيص جنسيانتها. فإلى أي درجة يمكن اعتبار المنارة قضيباً لجسد

المدينة، يكتب ذكورتها بالمقارنة مع بادية/ جاهلية منبطحة؟ هل يمكن الوقوف عند القضيبية في مقاربة المنارة؟ كيف يمكن تشخيص الأنوثة في جسد المنارة؟ كيف ينبغي قراءة جنسانية المنارة كتوتر بين المذكر والمؤنث، وهو التوتر الذي تحجبه هيمنة العمودية لأول وهلة؟ وهو التوترعينه الذي تدل عليه علامات الأنوثة المرصعة في جسد العمودية؟

القضيب المعراجي

اتخذت الديانة اليهودية موقفاً سلبياً وتنديدياً من المنارة باعتبارها تشخيصاً متعدداً لآلهة متعددة، مما يتناقض بالطبع مع فكرتي التوحيد والتجريد (التنزيه).

أكثر من ذلك، تنقلب الأبراج التشخيصية إلى ضد ما ترمز إليه. فبرج بابل مثلاً من صنع كبرياء الإنسان الذي أراد بلوغ الألوهية، إنه رمز تمرد المدينة ضد الخالق، وهو تمرد يخلط بين الخالق الواحد والمخلوق المتعدد. فهذا الأخير، مهما ارتقى، لن يلج السماء ولن يتجاوز نقصه وتشتته. يعبر البرج إذن عن فكرة القوة، ويعكس روح الكبرياء، وتلك السمات من سمات المبدأ المذكر الذي يتجسد في المعمار العمودي، وفي البرج بامتياز. لكن يبدو أن العقاب الذي أنزله الإله بأهل بابل (التفرقة والتشتيت) لم يفقد مفهوم البرج سوى تمرديته، إذ إن الديانة المسيحية احتفظت به كأداة وصال بين الإنسان والله (صومعة الراهب)، وبين المدينة والغيب. إن حياة الفرد شبيهة بالمنارة من حيث أنها مسيرة معراجية ارتقائية، تنتظم بين قطبين متصارعين، السفح والقمة، الأسفل والأعلى. وهما قطبان

يتصارعان داخل حياة كل إنسان من أجل الاستحواذ عليه. وتلعب المنارة هنا دور الرمز الذي يبين الطريق الأمثل، وهو الطريق الجهادي نحو الأعلى، نحو الأسمى، ضد الذات وضد جاذبية الحيوانية. لا جدال إذن في إيجابية المدلول المعراجي للمنارة، وهو المدلول الذي يتجلى في اعتكاف العابد في أعلى بيت من المنارة، بعيداً عن هواجس الدنيا، في مقام يسمح بالمعرفة وبالحب. صحيح أن عمودية المنارة ترمز إلى القوة في أول قراءة، لكنها ترمز بالأساس إلى عدم الاكتمال، إلى حتمية تجاوز الذات، وإلى ما وراء القوة البشرية العابرة. إن المنارة دليل على تبعية الإنسان للآخرة، للمطلق، لله. إنها أداة وصال تقود إلى الطهر وتقوم عليه.

في حقل الجنس، يقرّ الشيخ أبو بكر الورّاق أن «كل شهوة تقسي القلب إلا شهوة الجماع فإنها تصفيه»[٣٤]، أي تطهره من الحقد وتؤهله إلى الحب. ومن هنا نفهم لماذا تحدث الرسول (ص) عن النساء والصلاة في الحديث نفسه، وجعل منهما أكثر الأمور المحببة إليه: «حُبّب إلي من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء، وجعلت قُرّة عيني في الصلاة». إن الاتحاد يتم من خلال الوصال (الجنسي) ومن خلال الصلاة، إنهما معاً يحققان السكينة. والواقع أن الاتحاد الجنسي ما هو إلا لذة صغرى بالمقارنة مع اللذة الكبرى، لذة الاتحاد بالله، لذة الفناء في الله. استمرارية عميقة في المقدس بين النكاح والصلاة نجد تعبيراً واضحاً عنها في «فصوص

---

(٣٤) انظره في كتابنا **المعرفة والجنس**، الدار البيضاء، عيون المقالات، ١٩٨٧، ص: ٧١.

الحكم» لابن عربي: «ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصل أي غاية الوصل التي تكون في المحبة فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها ولذلك أمر بالاغتسال منه فعمت الطهارة كما عم الفناء فيها عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره فطهره بالغسل ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك». عند الأذان، كما عند الذروة الجنسية، دعوة مثلثة: دعوة إلى الوصال، دعوة إلى التصفية، ودعوة إلى الارتقاء. في الحالتين معاً، يخرج المؤمن من وحدته ليندمج مع الآخر، وفي الآخر، في صلة نكاحية و-أو في صلاة جماعية (تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد). في الحالتين معاً، ينتقل المؤمن من حالة التوتر إلى حالة الانشراح، ومن حالة اللاطهارة إلى حالة الطهارة. فالحالتان معاً، الوصال والصلاة، مقرونتان بالطيب في الحديث الذي يقرن بينهما. إن الاقتران بين الصلة (الفرجية) والصلاة اقتران في الطيب وبه. فكلاهما تفريغ وترويح عن النفس، وكلاهما وقاية ضد القلق. في الحالتين معاً، يصعد المؤمن درجة ليقترب أكثر من المجتمع ومن الطبيعة، متجاوزاً أنانيته، طالباً وجه الحق من أجل الحق. وفي الحالتين معاً ذكر يتلذذ ومنارة تؤذن، وهي قضيب ينظم إيقاع الزمن المقدس فيفرض سيرورة روحية معراجية على جسد المدينة بأكملها، وعلى قضيب الجسد. خلال الصلاة وخلال النكاح، يتقلّص وعي الذات بذاتها، بمعنى أن كل وعي ثنائي تقابلي وانفصامي لا يجد مكاناً في تلك اللحظات الأساسية. إنها لحظات التوحد: اتحاد الإنسان بنفسه من خلال ملء الفراغ والتعبير عن

النقصان (الفرج فراغ ونقصان وهو تشخيص ممتاز للإنسان الناقص الضعيف الذي يطلب المعونة والرعاية الربانية)، اتحاد الإنسان بالإنسان من خلال النكاح وصلاة الجماعة، واتحاد الإنسان بالله (فناء الوعي في المطلق).

إن التركيز على عمودية المنارة - والعمودية محمول جوهري في موضوع المنارة - يفضي إلى إهمال خصائص معمارية أخرى لا تخلو من أهمية. وهي خصائص تمكن من التمييز بين الحضارات، وتمكن كذلك من إدخال الأنوثة في جسد العمودية نفسها. فالمنارات تكون فعلاً إما دائرية/ أسطوانية وإما متعددة الأضلاع، وتنقسم المنارة المضلّعة بدورها إلى مربّعة ومثمّنة. إن استحضار مثل هذه التمييزات المعمارية يقود إلى البحث عن الشكل الذي ساد في الحضارة العربية الإسلامية. فهل عرفت تلك الحضارة المنارة الدائرية؟ كيف تم التعايش بين المضلّع والدائري؟ وأكيد أن التقابل بين الدائري والمضلع لن يخلو من تأثير ما على مقاربة جنسانية للمنارة، بالنظر لما لتلك الأشكال من دلالات رمزية، ذات علاقة وطيدة بميتافزيقا الجنس. إن الخطاطات التعارضية التي سبق وضعها في بداية دراستنا هذه تبين أن التقابل بين المضلع والدائري هو تجسد من تجسدات التقابل الجنساني بين المذكر والمؤنث. كيف يمكن قراءة الدائري الذي تكتب به المنارة عموديتها في بعض الحضارات؟ ألا تتحقّق العمودية بشكل مكتمل إلا عند اقترانها بالتضليع؟.

يقول ابن الحاج: «وكان المنار عند السلف الصالح رضوان الله

عليهم بناء يبنونه على سطح المسجد كهيئته اليوم، لكن هؤلاء أحدثوا فيه أنهم عملوه مربعاً على أركان أربعة، وكان في عهد السلف الصالح رضوان الله عليهم مدوراً. . »[٣٥]. وطبعاً لا يعطي ابن الحاج (القرن الثامن الهجري) حججاً تاريخية على وجود المنار عند السلف الصالح من جهة، وعلى شكله الدائري من جهة ثانية. فلا مسجد الرسول (ص) في المدينة، ولا مسجد قباء يتوفران على منارة. الغياب نفسه يلاحظ في مساجد البصرة (عقبة بن نافع، ١٦هـ)، والكوفة (سعد بن أبي وقّاص، ١٦هـ)، والفسطاط (عمرو بن العاص، ٢١هـ). فالدرس التاريخي يقود إلى اعتبار الوليد بن عبد الملك (٨٦ - ٩٦هـ) أول خليفة أدخل المنارة إلى الحجاز عندما أمر بهدم وإعادة بناء مسجد الرسول (ص) بالمدينة سنة ٩٠ هجرية كما أمر بتزويده بمنارة. ووارد أن تلك المنارة كانت في الأصل مربعة الأضلاع قبل إعادة ترميمها من طرف المماليك في نهاية القرن التاسع الهجري (٨٨٨هـ / ١٤٨٣م)، أي قبل إعطائها أشكالاً مثمنة ودائرية. إن ما يفرض الاعتقاد بأن أولى منارات الحجاز كانت مربّعة هو تعميم الشكل المربع الذي أعطاه الوليد لأول منارة وهي المنارة التي أضافها إلى جامع أميّة الكبير. إنها منارة مربعة بالنظر إلى تربع المنارتين الأصليتين من كنيسة القديس يوحنا. من ثم، يبدو أن الشكل المربع كان هو السائد في الشام قبل الإسلام، ويبدو كذلك أن الوليد أبقى على سيادة ذلك الشكل في الإسلام (العربي على الأقل). فالمنارة المربعة، ذات الطوابق

---

(٣٥) ابن الحاج: المدخل، القاهرة، ١٩٦٠، الجزء الثاني ص: ٢٤٦.

والغرف، كانت تشكل صوامع للرهبان، خلافاً للمنارة الأسطوانية، في الهند القديمة مثلاً، الرامزة إلى فكرة الألوهية في مطلقيتها وعلوها. من هنا يمكن أن نرى في الحفاظ على أولوية الشكل المربع في الإسلام العربي بصفة عامة استمراراً مباشراً للتأثير المعماري المسيحي. لكن رغم ذلك، ينبغي النظر إلى المربع كرمز يتجاوز المسيحية والإسلام معاً، كرمز يحيل الى لغة أولية ميتافيزيقية تكشف عن مكبوت الخطاب الرسمي/ السائد. صحيح أنه يمكن إرجاع هيمنة المربع إلى تربع الكعبة وإلى تربع مسجد الرسول، وهما التربعان اللذان يستعملهما الخطاب من أجل تحويل المربع إلى نموذج. لكن السؤال الأعمق الذي ينبغي طرحه في هذه اللحظة من التأمل هو: لماذا للكعبة شكل مربع؟ ولماذا لمسجد الرسول شكل مربع؟ وهو سؤال يقود إلى إضفاء قيمة رمزية قبإسلامية على المربع، وهي قيمة تبناها الإسلام بدوره. إن تربع المنارة يسمح للمؤذن أن «يلتفت بالتتابع نحو الجهات الأربع للعالم، معلناً أن الله أكبر، وأن لا إله إلا الله»[٣٦]. إن المربع يرمز إلى المادة وإلى انتظامها، فهي دائماً أربعة (من حيث العناصر، من حيث الجهات). فالعدد «أربعة يرمز إلى الاستقرار، وهو الاستقرار الذي يتصلب ويتقوى في نظام الحتمية القاهرة»[٣٧]. لا شك في أن صفات الاستقرار والنظام والتصلب من تجسدات قوة المادة (المجال)

---

(٣٦) أسد الله شيرفاني: **الكلمة والصورة في الإسلام**، مرجع مذكور ص: ١٠٥.

(٣٧) «أما مدينة القاهرة نفسها فقد بناها جوهر الصقلي (بناء على أمر المعزّ لدين الله الفاطمي) وفق مخطط مربع» أسعد عرابي: «المفردات التشكيلية المتوسطية في الفن الإسلامي»، **مواقف**، مرجع مذكور ص: ١٢١.

عكس سيولة الزمن وعودته الأبدية (على ذاته). بناء على ذلك يجوز أن نرى في التربيع ترجمة معمارية (إضافية) لسيادة القضيب وسلطانه، أو على الأقل، تعبيراً معمارياً عن مبدأ المذكر. فمن الصدف، اللاغريبة في منطق التراث الرمزي المتعدد، أن نجد الكلمة نفسها تدلّ على المذكر والمربع في آن واحد، والكلمة هي كلمة يانغ الصينية (yang). فكل الأشياء تتوزع بين مبدئين مجنسنين، اليانغ المذكر واليين yin المؤنث. لكن «تلك الكلمة، (اليانغ) تعني المربع كذلك»(٣٨). إن الربط بين المربع والمذكر يمتلك إذن أساساً أسطورياً في اللاوعي الجمعي، الحاضر كلاوعي في كل فعل معماري ينفي الصدفة ليؤسس نظاماً يعجز الخطاب عن احتواء نسقيته الكاملة، الميتا - شرعية، والميتا - مؤسساتية. ومن هنا يمكن القول بتكامل بين العمودية والتربيع في ترسيخ ذكورة المنارة، وهي ذكورة بسيادة نظام الشرع.

لكن رغم وجود العمودية والتربيع في معظم منارات العالم العربي - الإسلامي، هناك علامات أخرى، مرصّعة في جسد المنارة، توحي بحضور الأنوثة، وهو حضور يمكن من العبور إلى ما هو أعلى، إلى المطلق. فإذا أخذنا مثلاً وصف الإدريسي (٥٤٨هـ/ ١١٥٤) لمنارة قرطبة، نجد فيه مجموعة من العناصر التي تلطف المبدأ الذكري، بل التي تدل على اعتلاء الأنوثة كلاً من العمودية والتربيع. فالمنارة، حسب الإدريسي، كانت تتكون من طابقين مربعين، أما الأول فكانت تتوّجه شرف كاملة التقوّس، وأما

---

(٣٨) *Dictionnaire des symboles*

الثاني فتتوّجه قبة، وفوق القبة تلمع ثلاث كرات ذهبية وكرتان فضيتان. كما لو أن العمودي المربع يخدم إعلاء الدائري في أشكاله المتدرجة نحو الاكتمال (الكرة) انطلاقاً من القوس، بعد توسط القبة. في الهلال أيضاً تجسد للدائري، وفي تتويج الهلال للكثير من القباب والمآذن دليل آخر على تجاوز المبدأ الذكوري. كيف ذلك؟ هناك شبه إجماع في التراث الديني والفلسفي على السواء حول تمثيل الدائرة/ الكرة لفكرة الكمال والمطلق. فالدائرة رمز للعالم العلوي الروحي بالمقارنة مع المربع الذي يحيل إلى المادة (المتصلبة). ذلك أن كمال الدائرة يأتي من استحالة تحديد بدايتها ونهايتها، بمعنى أنه ليس للدائرة بداية أو نهاية كما أن ليس لله (سبحانه) بداية أو نهاية. من جهة أخرى، تشكل الدائرة كلية حاوية لكل الموجودات، إذ لا شيء يوجد خارج دائرة الكون. ولا شك في أن هذه الصفة من صفات الألوهية. إن الله دائرة يوجد مركزها في كل مكان، حسب أفلوطين، الشيء الذي يدل على احتواء الألوهية للكون من جهة، وعلى مركزية الخالق من جهة ثانية. «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه»، يقول محمد بن واسع[٣٩]. من الصفات الأخرى الدالة على كمالية الدائرة، الرامزة بدورها إلى كمالية الله، وجود كل النقط المشكلة للدائرة على المسافة نفسها من المركز، وفي ذلك تعبير عن مساواة انطولوجية بين المخلوقات أمام الخالق، وهي مساواة مطلقة تتجسّد في لحظة السجود. «إن صورة علاقة الله بخليقته تشبه علاقة نقطة الوسط في الدائرة بالنقاط التي

---

(٣٩) وهو صوفي يذكره الهجويري الغزنوي في كتابه كشف المحجوب.

تشكل محيط هذه الدائرة: لا تكون نقط الدائرة إلا متى دارت حول نقطة الوسط ولا يكون الإنسان إلا متى سجد»[٤٠]. وإلا متى تحول إلى نقطة تدور حول النقطة؟ إن النقطة تجاوز للصراع والتناقض، إنها موت التمييز بين الأعلى والأسفل، بين اليمين واليسار، بين الأنثى والمذكر، بين الخير والشر، بين الشرع والحقيقة. «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله فيه»، قول يعني أن كل طرف في التناقض يعبّر عن نقصه الخاص ويرمز في اللحظة ذاتها إلى الفاعل، إلى الدائرة الحاوية، إلى النقطة الجامعة. قبل الانشطار إذن وحدة أصلية، غير مجنسنة، لا هي بمذكرة، ولا هي بمؤنثة، إنها وحدة الدائرة الكروية. إن هذا الربط بين الأصل والجنسانية المزدوجة والكرة يوجد في «مأدبة» أفلاطون. ليس صعباً بعد ذلك أن ترمز لاجنسانية الكرة إلى لاجنسانية الخالق نفسه، أي إلى عدم تأسسه على مبدأ الصراع والتوتر بين المذكر والمؤنث.

لا شك في أن تأويل الدائرة بهذا الشكل يفضي إلى اعتبار جسد المنارة قضيباً رامزاً إلى الكمال، داعياً الإنسان إلى فعل معراجي نحو الحق. والأمر كذلك في اعتقادنا، إلا أن التأويل الصوفي لا يسكت عن الأنثوي ولا يقفز عليه. وبالتالي يتوجب استخراج فناءات ذلك الأنثوي في جسد المنارة. وهنا يبرز الإشكال: إن العلامات المعمارية الرامزة إلى المطلق هي نفسها العلامات الرامزة إلى الأنوثة. وفعلاً يشير «قاموس الرموز» إلى أن الهلال أخذ

(٤٠) محمد الزيباوي: «الفن الإسلامي في رؤية سمير الصايغ»، مواقف، مرجع مذكور ص: ٢٠٨.

الأشكال المميزة لحركة القمر، من حيث أنه يرمز في الوقت ذاته إلى التغير وإلى عودة الأشكال، وهي الحركة المميزة لزمنية الأنثى بالضبط. إن مفهوم «الدورة الشهرية» كاف للتدليل على عود دائم يستحيل التخلص منه، وهو العود الذي يحدّد زمنية الأنوثة بشكل عام: حيض - حمل - وضع - حيض. إنها دائرة يصعب تحديد بدايتها. لكن رمزية الهلال توحي بزمن البداية، وهي لحظة الطهارة والولادة معاً. فالمرأة هلال في لحظة ما، وقمر مكتمل في جماله الدائري لحظة أخرى، والتجاوز دائم نحو المقامات نفسها، مروراً باستدارة أخرى، أساسية، استدارة الرحم، وانتفاخه ليلعب دور القبة بالنسبة للجنين. ومن ثم، يبدو كيف تلتصق الأشكال الدائرية والكروية بالأمومة، أي بفعل الخلق على الصعيد البشري. فكما لو أن الرحم يشكل المركز الذي تدور حوله نقط الدائرة، وهو دوران يتحايل عليه العقل القضيبي باستمرار، حين بدأ يذكر شيئاً فشيئاً كل تجسدات فكرة الألوهية. إن الآلهة الأولى إناث، وهي المقولة التي قضت عليها بشكل كامل كل الديانات التوحيدية.

كيف يمكن الخروج، على مستوى المنارة، من ازدواج رمزية الدائري؟ هل يدل وجود الدائري في جسد المنارة على استمرار لاشعوري لمعتقدات ما قبل توحيدية؟ هل يعني ذلك أن المعمار ضرب من الكتابة أقل خضوعاً للرقابة؟ لرقابة الخطاب الشرعي بالخصوص. إن ما يدفع لهذه التساؤلات المقلقة هو وجود منارات دائرية، لا تعلوها قباب أو كرات. كما لو أن مبدأ الأنوثة والروحانية يسجل نفسه في دائرية العمودية نفسها. وبالفعل نجد أن بعض المآذن الإسلامية لها شكل أسطواني أو حلزوني مثل مئذنة سامراء

في العراق، ومئذنة ابن طولون في القاهرة، والمآذن الإيرانية، والمنارة العباسية (جنوب قيروان في ١٨٤هـ/ ٨٠٠م). لكن الأهم من ذلك في إطار إشكاليتنا هو التراتب بين المربع والدائري على مستوى المنارة الواحدة. فالكثير من المآذن ذو طوابق متعددة. لكن هناك قانوناً يتم احترامه في كل الحالات يكمن في اعتلاء الطوابق الدائرية للطوابق المربعة. فلا وجود لمنارة ذات طابق سفلي دائري وذات طابق علوي مربع، ترميزاً لاعتلاء الروحاني للمادي، ولأفضلية المؤنث على المذكر. إنها أفضلية تتناقض مع الخطاب الفقهي، مما يحتم عدم اختزال صورة المرأة في الإسلام في صورة المرأة في الفقه. ونعتقد أن الخروج من ازدواجية رمزية الدائري - رغم أن ذلك الخروج يتنافى وطبيعة الرمز المتعدد الدلالة- يجد حلاً نسبياً في إيجاد المعمار الإسلامي للشكل المثمن. فهل يمكن اعتبار المثمن تجاوزاً تركيبياً لكل من المربع والدائري؟ وهو الشيء الذي يميل إليه أسعد عرابي حين يقول: «وما الشكل المثمّن إلا ثمرة لقاح الأشكال الثابتة والمتحولة، وفق المعادلة الرمزية التالية: الشكل السالب (المربع) + الشكل الموجب (الدائرة) = المثمّن»[41]. في هذه الحالة، يمكن القول إن الدائري يرمز إلى إيجابية الأنثى، باعتبارها وسيطاً بين المادي المربع والمذكر، وبين الإلهي المثمّن. ويمكن مشاهدة هذا الترتيب اليوم في منارة جامع ابن طولون: فالطابق الأول مربع، أما الثاني فأسطواني، في حين أن للطابقين الثالث والرابع شكلاً مثمناً. وتجدر الإشارة هنا إلى أن

(٤١) أسعد عرابي: «المفردات التشكيلية»، مواقف، مرجع مذكور ص: ١٣٠.

الطوابق المثمنة ليست أصيلة، إذ أضيفت فيما بعد لجسد المنارة من طرف السلطان المملوكي لادجين.

صحيح أن علامة اللامتناهي في الرياضيات هي الرقم ثمانية متمدداً، وصحيح أيضاً أن العدد نفسه يدل على الاكتمال في التراث المسيحي، مما يعزز تأويل عرابي للمثمن كتركيب تجاوزي للمربع والدائري. إلا أن المثمن يعتبر كذلك في الكثير من الحالات وسيطاً بين المربع والدائرة، بين الأرض والسماء. للمثمن علاقة بالعالم الوسطي، الانتقالي. وبالتالي يطرح مشكل اعتلائه للدائري ويطرح من جديد مشكل ازدواجية الدائري، المتأرجح بين الأنوثة واللاجنس. إن هذه الازدواجية، بالإضافة إلى ثنائية المربع والدائرة، تعكس رؤية مانوية للوجود، وهي رؤية يظل العقل داخلها سجين التباس، غير قادر على الحسم. ومن هنا، يتبين كيف يعيش المرء تجربة صوفية دون أن يشعر، حين يتردد بين الشك واليقين في مواجهته العملية، اليومية، لكل علامات المعمار الرافضة للصمت.

المدينة - الأم

إن مقاربة المدينة من خلال تجليات القضيب المعمارية (السور، المنارة) يجعل منها مجالاً معمارياً مذكراً، منتصباً وغازياً لبادية جاهلية، في مرحلة ما قبل تعميرية. فالسور والمنارة، بانتصابهما، يدعوان الإنسان إلى فعل معراجي نحو الله، وبالتالي يشكلان آليات معمارية لتجسيد العقيدة الإسلامية وللدفاع عنها. لكن، وكما سبق القول، وارد أيضاً اعتبار المدينة داخلاً، من حيث هي تعميم لنموذج الدار المنفتحة على الداخل بالأساس. وفي هذه الحالة،

تتحوّل المدينة العربية الإسلامية إلى أنثى، إلى رحم يؤوي المؤمنين، ويضمن إعادة إنتاجهم باستمرار.

ومن ثم السؤال: كيف يمكن للمدينة الأنثى أن تقوم بوظائف الدفاع والمعراج كذلك؟ كيف تستطيع المدينة - الأنثى أن تتكامل، داخل النقطة نفسها، داخل النقطة الواحدة، مع المدينة المذكرة من أجل الدفاع عن إسلام معراجي؟ يسمح لنا هذا التساؤل بإظهار المدينة العربية الإسلامية بمظهر المعمار المزدوج الجنسانية الذي يوظّف ازدواجيته في تحقيق الغائية نفسها. إنه الفضاء الدائرة، إنه الفضاء النقطة الذي يموت فيه التوتّر. كيف ذلك؟ إن وظائف الدفاع والمعراج يمكن أن تتخذ شكلاً أفقياً، أنثوياً: شكل المتاهة. صحيح أن الإيديولوجيا الاستعمارية قارنت المدينة العربية - الإسلامية بالمتاهة، لكن من أجل تحقيرها وإبراز عدم تماسكها واختلاطها، ولاعقلانيتها. وقد رأى الخطيبي وآخرون في هذه المقارنة إرادة استعمارية تتحطم ضد مقاومة معمارية، سيدة في اختلافها الجذري. ونود هنا، عكس ما فعله الخطيبي، تبيان أن مقارنة المدينة بالمتاهة لا تخلو من دلالة إيجابية عندما نتبنّى منظور «المدينة» ذاتها، وفلسفة المتاهة. فالمدينة العربية الإسلامية تقدم فعلاً نفسها على أنها مكان حقيقة داخلية مكتومة ومحمية. وبالتالي، فإن شكلها المتاهي يكون أسلوباً لتضليل (وتحيير) الأجنبي، ولعزل القادم الجديد عن حقائق/ حقيقة المدينة. وفعلاً، إن من وظائف المتاهة أن تعطل الوصول إلى المركز، بل أن تمنع ذلك الوصول على غير المؤهّل، أي على الغريب الذي لم يُختبر بعد والذي لم يتلقّ بعد التربية الحضرية، الشرعية في المقام الأول. أن تجوب المدينة/ المتاهة دون أن تضل،

أن تصل إلى مركزها المتعدد (الجغرافي، التجاري، الديني، الأنثوي)، إلى حقائقها، أمر يتطلب تمهيداً طويلاً، وامتحاناً عسيراً. إن الهجرة إلى المدينة ليست مجرد فعل جغرافي، إنها وبالأساس هجرة داخلية، هجرة داخل كل فرد، نحو الأسمى، نحو الحقيقة، نحو الله. من هنا تتجلى وظيفتا المتاهة، الدفاعية والمعراجية في الوقت ذاته. إن المدينة-المتاهة، رغم انبطاحها الأنثوي، تحمي الأماكن الأكثر حميمية والأكثر قدسية، والتي لا يصلها الغريب (عن المدينة) بسهولة. إن ما هو ثمين في المدينة الإسلامية هو نساؤها (المسلمات)، فهن القيمة المركزية التي تُحصّن بفضل منطق معماري لا يملكه سوى «ولد المدينة»، أي ولد المجال الذي يحكمه الشرع.

بفضل آليات معمارية دفاعية أفقية مثل المدخل المكوع والدرب المسدود وغياب الشُّرف، تفرض المتاهة / المدينة مسيرة معراجية على الإنسان، في سلوكه وباطنه، من أجل ولادة جديدة، ومتجددة في كل مرحلة من مراحل العمر والوعي. وبالتالي، ليس من الصعب أن نتبين في هذه المتاهة المربية رحماً يقع داخله الإخصاب ثم فعل المخاض، وبفضله فعل الولادة، إنه رحم العبور من «من الظلمات إلى النور». من هنا نقف على الدلالة الرمزية لعبارة «ولد المدينة» كعبارة مميزة: إنها عبارة تحول المدينة إلى أم تكثّف في رحمها كل التناقضات من أجل تجاوزها في هوية جديدة، شمولية وخاصة في الوقت ذاته. فالمدينة أم، والأم مدينة تتوسط العلاقة بين الإنسان والله. لكن الطريق إلى الله صعب وشائك، حلزونيّ كالأنثى، مزدوج كالمرأة، إنه طريق المجون نفسه، طريق الضياع في الفرج،

في الفراغ. ذلك أن المدينة الأم هي في الوقت ذاته المدينة - العشيقة.

خلاصات

من يهتم اليوم «بميتافيزيقا الجنس»[٤٢]؟ من يهتم اليوم بقدسية المعمار؟ إن تحول الجنس والمجال إلى خيرات استهلاكية، إلى أشياء اقتصادية، سيرورة لم تكتمل بعد عند الإنسان العربي - الإسلامي. وليس من المؤكد أنها ستكمل ذات يوم، ما لم تكمل مرحلة العبور من الأوهام. لذا لابد من مواجهة أسئلة تفرضها الرأسملة المناسبة، ونقصد بها الرأسملة التي تكفي لزعزعة البنيات التقليدية دون أن تفضي إلى المجتمع الرأسمالي الحقيقي، إنها الرأسملة التي تناسب ضرورة التبعية. ما هي إذن الأسئلة التي تفرزها المرحلة الراهنة بصدد الجنس والمجال؟ أسئلة تتعلّق بمستوى تحديث الجنس[٤٣] وتسليعه، وأخرى مماثلة تتعلق بالمجال. أسئلة تجد جواباً عاماً وواحداً في «سيادة» نمط إنتاج جنسمجالي كولونيالي يتميز بالتحديث المتفاوت على صعيد الجنس (بأبعاده الثلاثة، الإنجابية، اللذّية والتحويلية) وعلى صعيد المجال (بين المدينة والبادية، بين الجهات، بين أحياء المدينة).

أكيد أن عدم التزامن في التحديث داخل الحقل نفسه يحوّل كل

---

(٤٢) إنه عنوان كتاب ج. أفولا Evola.

(٤٣) انظر محاضرتنا: «ما الحداثة الجنسية؟»، ربيع مراكش الرابع، آذار/ مارس ١٩٩٠.

حقل إلى وحدة منفجرة، إلى مخلوق متعدّد التشوه ينقصه الاندماج. ومن ثم فإن عدم اندماج كل حقل منهما ينعكس على الحقل الآخر، حتماً لأن كل واحد منهما تمظهر للآخر. فالجنس بالمجال يتجلّى ويتحقّق، والمجال بالجنس يتجلّى ويتحقّق.

حين تموت المدينة كمتاهة، حيث تتحول إلى أداة عمل وإنتاج، تصبح المدينة غير مبالية بإشكالية الرمز والدلالة (في مفهومها الجوهري)، وتفقد جنسانية المجال مركزيتها. إن عمودية ناطحة السحاب لا تعكس رغبة في التعالي أو سيادة المذكر. إنها عمودية تدل فقط على تسليع المجال وتشييئه، فهي استجابة لهاجس اقتصادي بالدرجة الأولى: إسكان أكبر عدد من النازحين إلى المدينة في أصغر مساحة أرضية ممكنة. أصبح المجال يفرز المال، وفي ذلك تقلص دلالي عنيف. والواقع أن النظرة الوظيفية/ الأداتية التي أصبحت تطغى على المجال هي النظرة نفسها التي تطغى اليوم على الجنسانية: تسليع، إشهار يسطّحان حقل الجنس، بمعنى أن تحديث الجنس يأخذ بعداً واحداً، دولياً. إنها عولمة الجنسي، أي القضاء على حرية الفرد الجنسية. للجنس اليوم شكل واحد.

لا مراء في أن المجال والجنس هما من الحقول التي تتيح مراقبة مدى التغير الاجتماعي في مرحلة تاريخية معينة. ويبدو لنا أن أهم تغير لحق بهذين الحقلين يكمن في الانتقال من خطاب الجنس والمجال إلى خطاب عن الجنس والمجال. فبعد الإفراط في الدلالة، أو على الأقل بعد اكتفاء دلالي ذاتي بفضل علامات خاصة، لا لغوية، جنسمجالية، يضطر الحقلان اليوم -في ظل

الحداثة- إلى تحمل نظام لغوي (خطاب) يعبر عنهما، يتكلم باسمهما، ويلتصق بهما التصاقاً يتجوهر شيئاً فشيئاً. كما لو أنهما أصبحا عاجزين عن التعبير، فقد تحولا معاً إلى بضاعة سوقية، مسلعة، فقدت كل إحالة إلى الميتافيزيقا وإلى قدسية الرمز.

الجنس بين وفرة الإثارة وشحّ الأمكنة

في المدن الكبيرة، تتأرجح الأوساط الشعبية بين تأجّج الرغبة الجنسية وبين قلة حظوظ إشباعها. كيف تتأجج الرغبة؟ لماذا يتعذر إشباعها؟

من بين ما يعنيه التحضر الانتقال إلى مجال غير قبلي يتأسس على قيم جديدة تدور حول الفرد وحرياته. في هذا المجال، يتحرر الفرد من نظرة الآخرين ومن ضغط القرابة، وبالتالي تصبح معاكسة النساء أمراً ممكناً. أبعد من ذلك، يرى زيمل[1] (Simmel) أن معاكسة النساء ظاهرة حضرية بالأساس، بمعنى أن المعاكس يتعرّض لنساء في كل الأماكن العمومية قصد استهلاكهن جنسياً. إنه الرجل الذي يجرب حظه مع كل النساء، ومع أكبر عدد ممكن من النساء. لا مجال هنا لشيء اسمه الحشمة، فلا أحد يعرفه في مجال حضري يتسم بالمجهولية وبترويض النظر على عدم النظر إلى الآخرين. مثل هذا السلوك غير ممكن في البوادي أو في المدن العربية الإسلامية

---

(١) J. Kintzele: « Drague et coquetterie. Approche simmelienne », *Sociétés*, N°11, novembre 1986, p. 23.

التقليدية حيث تسود علاقات القرابة والجوار، وحيث يحيا الإنسان بفضل نظرة الآخرة، وحيث يموت (اجتماعياً) بسببها. ما يسهّل المعاكسة في المدينة الحديثة وجود نساء لسن بقريبات، نساء غريبات ومجهولات، إناث فقط[٢]. إناث يتميزن عن الزوجات (الفعليات أو الممكنات) وعن القريبات، إناث يشكّلن موضوع المعكاسة والاصطياد بامتياز في نظر فضيلة مرابط. مردّ ذلك أن الرجل العربي لا يزال يعتبر أن المجال العمومي ملكية خاصة له، ويرى أن كل أنثى (غير محرمة) اقتحمت مجاله هذا تقبل ضمنياً أن تعاكس. كيف يمكن لامرأة يحتك بها الرجل في حافلة النقل ويراها شبه عارية على الشاطئ أو في المسبح أن تمتنع؟ إن الاختلاط الجنسي في المدن العربية لم يسوَّ بعد، بمعنى أن نظرة الرجل للمرأة في المجال العمومي لا تزال نظرة جنسية بامتياز. فهي نظرة إلى الجسد فقط، نظرة تنطلق من رغبة وتعبر عنها، وليست أبداً نظرة عامل لعاملة أو مواطن لمواطنة. إن حرية الرجل العربي لا تقف حيث تبدأ حرية المرأة.

من نتائج هذا الاختلاط الجنسي غير الناضج، غير القائم على احترام حريات المرأة، إثارة جنسية تسكّن نفسية الرجل العربي باستمرار. فالاختلاط الجنسي لا يستقيم إلا متى تم الانتهاء من اختزال المرأة في جسدها، أي الانتهاء من إدراكها كموضوع جنسي بالأساس.

إضافة إلى الاختلاط غير المهيأ و غير المستوعَب، لا بد من

(٢) F. Mrabet: *La femme algérienne*, Maspero, 1969, p. 28.

الإشارة إلى سلعنة الجنس التي تفرزها المدينة الرأسمالية[٣]. فالجنس هنا يغدو صناعة ويتحول إلى تجارة، متجاوزاً حدود الجنسانية الزوجية. آليات متعددة تشحد الرغبة الجنسية، وأماكن متعددة من المدينة تثير الرغبة من خلال فرص اللقاء التي تمنحها. وقد أظهر بحث باسكون وبنطاهر[٤] في مغرب السبعينيات من القرن الماضي أن ٧٨ في المائة من شباب القرى يحلم بالهجرة إلى المدينة لأسباب جنسية. وهذه تصريحات بعض أولئك الشبان بهذا الصدد: «في المدينة، يمكن أن تجد النساء بسهولة»، «لا توجد المواخير إلا في المدينة»، «في المدينة تخرج النساء عاريات، مرتديات أشياء قصيرة، وإذا أردت أن تجرب حظك، فذلك ممكن».

إن المدينة الرأسمالية، تلك السوق الجنسية، تخلق باستمرار الحاجة الدائمة والقوية للاستهلاك الجنسي. والأمر لا يتعلق فقط بإشباع الرغبة الأساسية والطبيعية، بل يتعداه إلى البحث عن متع مصطنعة لأن العرض هو الذي يحدد الطلب ويفرزه. في هذا الإطار، يتحول الجنس إلى لعبة، إلى تسلية، وهو الشيء الذي يبين أن الرأسمالية، من خلال الإعلان، تتحكّم في الفرد وتُسيّره حسب مصالحها.

صحيح أن الرأسمالية العربية التابعة لم تبلغ بعد هذا المستوى من سلعنة الجنس، لكن المدن العربية الكبيرة لا تفتأ تثير الرغبات

---

(٣) D. Wolton: *Le nouvel ordre sexuel*, Seuil, 1974, 16.

(٤) P. Pascon et M. Bentahar: « Ce que disent 296 jeunes ruraux », *BESM*, Juin 1969, n° 112-113, p. 63.

الجنسية في صفوف ساكنتها. ومن ثم السؤال التالي: هل بإمكان الساكنة الحضرية أن تلبي حاجياتها الجنسية الناتجة عن تنشئة رأسمالية؟ يتعقد الأمر عند الانتباه إلى ارتفاع معدل السن عند الزواج الأول. ففي الأقطار العربية كافة تقريباً، تتمدد فترة العزوبة ليس لأن هناك إعادة نظر فكرية في نموذجي الزواج والأسرة، وإنما نظراً لأسباب مادية صرفة. هكذا، ورغم أن الزواج يظل هدفاً اجتماعياً استراتيجياً، يعجز الشباب عن تحقيقه بسبب البطالة أو عدم توافر السكن. وبالتالي يعاني الشباب العربي من تمزق بين إلحاح الرغبة الجنسية (الطبيعية والمصطنعة معاً) وبين استحالة تحقيقها في الإطار الشرعي الوحيد، الإطار الزوجي. أمام هذا التمزق ثمة حلول ثلاثة ممكنة، إشباع الرغبة في إطار غير شرعي وهو ما يؤدي إلى الشعور بالذنب، الاستمساك والصوم مع الشعور بالحرمان، إسدال شبه شرعية على علاقات جنسية (زواج عرفي، زواج المسيار، زواج المتعة...) وهو ما يعرض لخطر التجريم القانوني.

يتبيّن من هذا التحليل أن المدينة مثيرة جنسياً من حيث طابعها الرأسمالي، لكنها محبطة بالنظر إلى القيود الدينية المفروضة على الجنس. وهي محبطة انطلاقاً من رأسماليتها أيضاً، بحيث أن إمكانات الحصول على سكن مستقل بالنسبة للشباب تظل ضئيلة. فحتى لو تبنى الشاب الاختيار الجنسي غير الشرعي، يطرح له سؤال «أين»؟ أين يمكن للشاب أن يشبع رغبته الجنسية؟ سؤال يبرز تناقض المدينة الرأسمالية في العالم العربي، أي عدم وظيفيتها: تأجيج الرغبة الجنسية من جهة، والعجز عن توفير المكان المناسب نظراً لاعتبارات سوقية (قبل الاعتبارات الدينية والقانونية) من جهة أخرى.

والواقع أن مشكلة المكان لا تخص الشاب الأعزب وحده، بل تطال العلاقة الزوجية نفسها. يبين المثال المغربي أن الكثير من المساكن الحضرية ليست وظيفية جنسياً، بمعنى أنها لا تسمح بإشباع الرغبة الجنسية على أكمل وجه. لماذا؟ لأن مسلسل التحضر لم يعن سوى تقلص حجم المسكن ولم يعن تقلص حجم الأسرة. فالإحصاءات الوطنية المتتالية بينت أن الأسر الكبيرة الحجم هي الأكثر عدداً وأنها في تصاعد مطرد، الشيء الذي يناقض منطق التحضر بمعناه السوسيولوجي. وهكذا يتوجب التدقيق في قانون دوركهايم (Durkheim) القائل بأن تاريخ الأسرة هو تاريخ تقلصها. في المغرب، صحيح أنّ معظم الأُسر أُسر نووية، أي تتشكل من نواة زوجية واحدة. لكن هذا لا يعني أبداً أن حجمها تقلّص كما يقتضي منطق الأسرة النووية. فرغم تراجع نسبة الخصوبة المطرد، ينتفخ حجم الأسر من جراء الهجرة القروية وأزمة السكن والبطالة. كل تلك العوامل أدت إلى العودة إلى التساكن ما بين الأجيال، بل داخل الأجيال، وهو ما يعني بتعبير أبسط ظهور عائلة نووية ممتدة عمودياً وأفقياً. وقد أدى هذا التساكن الاضطراري إلى معدل ٢,٣ فردين في كل غرفة. وقد أجمع علماء الاجتماع الغربيون على أن هذا المعدل يشكل عتبة نقدية، بمعنى أن الطفل يصبح في هذا السياق عصبياً وعنيفاً وأن العلاقات بين الزوجين تغدو متوترة. صحيح أن مفهوم العتبة مفهوم ثقافي ويختلف من مجتمع إلى مجتمع، فما هو نقدي أو مرضي في فرنسا أو الدانمارك ليس بالضرورة نقدياً أو مرضياً في العالم العربي. لذا يتوجب تشخيص العتبتين، النقدية والمرضية، الخاصتين بالعالم العربي، بل وبكل

مجتمع عربي على حدة. في هذا السياق، إشارة من هول[٥] (Hall) تؤكد أن العرب يتحملون الازدحام في الأماكن العمومية ولا يطيقونه في منازلهم. وفعلاً، كيف يمكن لثلاث أسر أجنبية عن بعضها البعض أن تعيش في شقة تتكون من ثلاث غرف، كل أسرة في غرفة؟ ويصل مجموع عدد أفراد الأسر الثلاث إلى ١٧. فلنتصور ١٧ فرداً يهرعون كل صباح إلى المرحاض: إنه سباق بين الأم وأبنائها، بين الأب وبناته.

إن مسألة الاكتظاظ في الغرفة الواحدة تأخذ بعداً أخطر عند ربطها بالممارسة الجنسية. كيف يتم اقتسام مجال المنزل ليلاً؟ من ينام مع من؟ هل يتمكن الزوجان من الاختلاء؟ هل يسمح الاكتظاظ بحميمية زوجية كاملة؟ هنا يتوجب التمييز مع مصابيو[٦] (Massabuau) بين النوم السويّ والنوم غير السويّ. المقصود بالأول نوم الزوجين في غرفة، لوحدهما أو بصحبتهما طفل صغير، أو نوم طفلين في غرفة، أو نوم راشدين من الجنس نفسه في غرفة. أما النوم غير السوي فنوم زوجين وراشد في الغرفة نفسها، أو نوم رجل وامرأة غير متزوجين في الغرفة نفسها مثلاً. وبديهي أن الاكتظاظ يحتمّ النوم غير السويّ. بهذا الصدد قال لنا أحد الأطفال: «داخل الغرفة، نسمع صوت السرير وهو يهتز (بفعل جماع والديَّ)». وقال آخر: «ننام كلنا في الغرفة نفسها... أبي في طرف من الغرفة، وأمي في الطرف الآخر، ونحن الأطفال بينهما... حين

---

(٥) E. Hall: *La dimension cachée*, Seuil, 1976.

(٦) J. Pezeu-Massabuau: *La maison, espace social*, Paris, PUF, 1983.

يتأكد أبي من أننا نمنا، يخز أمي بواسطة قصبة طويلة حتى تأتي إليه». وحسب مجلة روز اليوسف، فإن أكثر من مليون زوج يمارسون الجنس أمام أطفالهم بسبب ضيق المكان.

وقد توصلنا، بفضل بحثنا الميداني(٧) عن فاس إلى تشخيص خمسة أنماط من النوم: ١) النمط الفردي، ويعني نوم الزوجين لوحدهما أو الفرد الواحد في غرفة، وهو النمط الذي يحافظ بامتياز على الحميمية، ٢) النمط المنطقوي عندما يتوزع المجال المسكني إلى ثلاث مناطق، واحدة خاصة بالزوجين لوحدهما، وأخرى خاصة بكل الذكور رغم اختلافهم الجيلي، وثالثة خاصة بكل الإناث رغم اختلافهن الجيلي، ٣) النمط الثنائي الصرف، حيث ينام الزوجان في غرفة وكل الآخرين في غرفة ثانية رغم الاختلاف الجنسي والجيلي، ٤) النمط الثنائي الخام، حيث ينام الزوجان ومعهما رضيع أو أطفال صغار، وكل الآخرين في غرفة ثانية رغم الاختلاف الجنسي والجيلي، ٥) النمط الجمعي، حيث ينام الجميع في غرفة واحدة.

وينطبق النمط الفردي على ١٨ في المائة من الساكنة، أما النمط المنطقوي فعلى ٢٨ في المائة. يعني هذا أن ٥٤ في المائة من الساكنة تنام بشكل ثنائي أو جماعي، أي أنها تضطر لخرق الحدود الجنسية والجيلية. ١٦ في المائة من الأسر الفاسية تنام في غرفة واحدة. معطيات تبين تخلف البنية المسكنية السفلى عن البنية الفوقية، سواء الإسلامية (القائلة بوجوب الفصل بين الجنسين في

(٧) A. Dialmy: *Logement, sexualité et Islam*, Casablanca, Eddif, 1995.

النوم) أو الحداثية القائلة بأفضلية التفرد في الغرفة.

مما لا شك فيه أن اكتظاظ الأجساد هذا يوقظ الرغبة الجنسية مبكراً ويسهل اللواط والسحاق وزنا المحارم. إن تقلّص المسافات بين الأجساد، بالإضافة إلى نمط اللباس الشبقي أكثر فأكثر، يطرح مسألة الحدود الجنسية داخل الأوساط الفقيرة في العالم العربي. كيف يمكن للأسرة أن تراعي الفصل بين الجنسين في النوم وهي تعيش في غرفة واحدة مثلاً؟ في الغرفة الجامعة لكل أفراد الأسرة، لا يستطيع المراهقون القطع مع الإثارة الجنسية التي يتعرضون إليها في الشارع العام، ولا يتمكن الوالدان من خوصصة حميميتهما الجنسية. في مثل هذه الظروف الحياتية والمسكنية، يبرز الحجاب كضرورة نفسية، كآلية دفاعية تحمي الفرد من وضع مقلق وعصيب. إنه بمثابة الحائط/الغائب الفاصل بين الجنسين، إنه حائط رمزي.

من هنا يتبين أن ارتفاع الكثافة السكانية داخل المنزل يحول دون تحقيق الوظيفة الجنسية داخله. على العكس من ذلك، يتحول المسكن إلى عامل حرمان. فالكثير من الأزواج الشرعيين لا يتوفرون على غرفة نوم مستقلة، متميزة ومعزولة. الشيء الذي يبين أن الحداثة المسكنية لم تتحقق بعد، وهو ما ينعكس على ميلاد الزوج (couple) نفسه إذ يحتاج الزوج إلى حيّز مكاني خاص به ليؤسس وجوده الحقيقي والعميق. في المكان غير المناسب و/أو المكتظ، يضطر الزوج إلى الوطء، إلى المضاجعة السريعة، المسروقة، شبه الآثمة.

يؤدي غياب غرفة النوم في العديد من المساكن إلى التساؤل عن

درجة الإشباع الجنسي في صفوف الساكنة الحضرية الفقيرة. صحيح أن غرفة النوم ليست عاملاً محدداً لوحده، لكن دورها مهم في تحقيق الإشباع الجنسي وفي تسوية الحياة الجنسية بشكل عام. فحسب رينواطر[٨] (Rainwater)، «كلما انحدر الوضع الاجتماعي، انخفض الاهتمام بالجنس وتقلصت المتع الجنسية». كيف التوفيق بين هذه الجنسانية الخاطفة وبين هوس الفحولة المميز للعرب؟ كيف يمكن لذلك الهوس أن يتحقّق دون توافر الأمكنة المناسبة؟ ألا يعود المسلم الفقير إلى الفتوى القائلة بجواز إسكان الزوجات في البيت الواحد ولو دون رضاهن؟ وإلى الفتوى القائلة بحلية جمع الزوجتين في الفراش الواحد؟ ألا نعود إلى القول بضرورة تنظيم استهلاك المجال الحضري وفق أخلاق إسلامية متشددة قصد تجنيب الرجل كل إثارة جنسية غير شرعية؟ ألا يرى المسلم الفقير أن حجاب المرأة هو الحل الأنجع لكي لا يصبح الاختلاط الجنسي مصدر إثارة مقلقة؟ فرضيتنا هنا هي أن إرادة الرجوع إلى تعدد الزوجات وإلى الحجاب إرادة تعبر **أيضاً** عن حرمان جنسي لاشعوري في صفوف الجماهير العربية الحضرية، وهو الحرمان الناتج **أيضاً** عن الصحوة النسوية التي تحوِّل المرأة إلى فاعل جنسي.

---

(٨) Cité par H. Reiche: *Sexualité et lutte des classes*, Paris, Maspero, 1974, p. 55.

الأصولية، تعبير عن حرمان جنسي؟

في العالم العربي، لا يزال حضور المرأة في الشارع العمومي يثير سلوكات ذكورية عنيفة، تنطلق من النظرة المفتشة الملحة لتنتهي بالاغتصاب، مروراً بالمعاكسة والتحرش. مرد ذلك أن الفاعل الاجتماعي العربي، من خلال سوسيولوجيته العفوية، يحمِّل المرأة مسؤولية التفكك الأخلاقي والاجتماعي الذي تعاني منه المجتمعات العربية التي لا تفرض الحجاب أو الفصل الصارم بين الجنسين. ويمكن تشخيص مثل هذا الموقف الذكوري في ما قاله الثنائي الكوميدي بزيز وباز للنساء المغربيات: «إما تعدن إلى جلابيبكن وإما نخلع سراويلنا». قول فجّ يخلو من كل لباقة وحضارة، لكن هذه الفجاجة التي تكرّس كراهية النساء السائدة تؤشر على غزو إسلاموي لفن الكوميديا والمسرح، أي لشكل تعبيري يفترض فيه أن يكون رافعة لتحديث الفكر والسلوك اليومي. هل تشكل هذه العبارة حادثة سير مؤلمة في مسيرة الفنانين المغربيين؟ أم أنها دفاع مقتنع بنفسه عن حقوق الرجال أمام «هجمة الخطر النسائي»؟.

إن ردّ الفعل الإسلاموي ضد الاختلاط الجنسي «المنحرف» و«المحرِّف» (في نظر الإسلامويين) يعيد إلى ذهن العالِم الاجتماعي

ما عرفه المغرب في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي). فحسب الكثير من المؤرخين الاجتماعيين، يتميز هذا القرن من التاريخ المغربي بكونه مسرحاً لانحلال جنسي بدون حدود، وفي الوقت ذاته منتجاً لفقه إصلاحي متشدد وطهراني. وفعلاً، يبدو أن «غيرة الرجال على النساء تلاشت» في هذا القرن، وأن الاختلاط بين الجنسين وقع في الأماكن العامة، وأن «الأعراس شهدت مناكر متعددة». بدت الساكنة منكبة على الشهوات، في جري وراء الجسد الموشوم المهيج للرغبة، الراقص على نغمات «الزفان». وعمَّ التخليق، أي هروب الرجل بالمرأة إما طوعاً وإما كرهاً، وهو ما قاد فقهاء العصر إلى الإفتاء بالضعيف، أي إلى تأبيد تحريم الهاربة على الهارب المخلِّق (وهو قول ابن ميسر في المذهب المالكي). في ألفيته، يصف الهبطي بعض تلك السلوكات قائلاً: «تستحمّ النساء عاريات مع الرجال ويلعبن معهم في الماء... أما العروس، فيَشِمُها رجل ويقبلها أصدقاء العريس... وتعري النساء عن النمنمات الموشومة على جسدهن أمام الواشم لينقلها على جسد العروس، وذلك من الجبهة إلى الساقين... أما المرأة التقية والمتعبدة فموضوع تهكّم، خلافاً للمرأة الزانية التي يشاد بها».

من المؤشرات الدالة على تحميل المرأة ما يقع من انحلال خلقي في هذا القرن ظهور عبد الرحمان المجذوب والطريقة العكازية. من خلال رباعياته، عبّر المجذوب عن كراهية المرأة وعن ضرورة الاحتياط من حبالها المتعددة. وقد رأى فيها تجسيداً لكل الصفات السلبية من كيد وطمع ونفاق وخيانة وشذوذ... أما العكاكزة فقد قالوا بشيوع المرأة: «المرأة كالسجّادة، صلِّ وأعْطِ

لأخيك يصلي». وقالوا أيضاً بحلية إتيان الأم والأخت. ويذهب العكاكزة إلى وطء الزوجة بحضور زوجها لكي يتمكن هذا الأخير من ضبط نفسه وقتل كل شعور بالكبرياء والعزة.

أمام هذا التردي الأخلاقي والديني[1]، قام الهبطي بالتحرك داخل المنطقة (غمارة في شمال المغرب) برفقة طلبته قصد الوعظ والإرشاد، وقصد محاربة البدع المستحدثة. وقام أحمد بن عرضون من جهته بتأليف «مقنع المحتاج في آداب الأزواج» ليصلح الفساد، اعتقاداً منه أن مغرب القرن العاشر الهجري في حالة تيه وفي حاجة ماسة إلى العودة إلى السلف الصالح حتى تخفّ عنه حدّة العقاب الإلهي من حروب ومجاعات وأوبئة. من هنا، يمكن اعتبار ابن عرضون إسلاموياً بالنظر إلى قوله بضرورة رجوع الدين وبضرورة الرجوع إلى الدين، فذلك الرجوع في نظره هو العلاج الجذري للأمراض الاجتماعية الناتجة عن تسيب المرأة.

إن تحميل المرأة مسؤولية ما يقع من مصائب تأويل ذكوري وسطحي للتاريخ يتجاهل أو يجهل الأسباب الحقيقية للأحداث. ففيما يتعلق بما أصاب المغرب في النصف الأول من القرن ١٦م، لا بد من التذكير بتمزق السلطة السياسية بين الوطاسيين والسعديين إلى حدود ١٥٤٤ ميلادية، علاوة على احتلال المدن الشاطئية من طرف البرتغال وعلى الحروب بين القبائل والزوايا، وهي ظواهر متداخلة ومتشابكة. كل ذلك أدى إلى تقلّص نفوذ السلطة المركزية

---

(١) M. Hajji: *L'activité intellectuelle dans le Maroc à l'époque des Saadiens*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres, 1978, p. 238.

ومن ثم إلى تراجع احترام تعاليم الفقه وموانعه. أكثر من ذلك، عمَّ شعور بقرب الساعة (السنة ١٠٠٠ الهجرية، آخر الزمان)، وهو ما يفسّر التهافت على الملذات. إلى أي حد يمكن قراءة الموقف الإسلاموي المعاصر انطلاقاً من هذا النموذج؟

نظراً لكونها لا تتمتع بطيبات الحداثة وملذاتها، ترفض الشرائح الاجتماعية العربية الفقيرة الحداثة الجنسية بدعوى أنها تتعارض مع الإسلام وبدعوى الرجوع إلى الهوية. فظروف عيش تلك الشرائح لا يساعدها بتاتاً على المشاركة، وكم بالأولى على تقبل الليبرالية الجنسية واستيعاب أخلاقياتها. فبالنسبة للمسلم الفقير والمقهور، «تشكل النظرة إلى تلك النساء المجمّلات واللاتي يستطعن الضحك والكلام بصوت عال دون أن يصطحبهن أحد، واللاتي يشبهن النساء اللواتي يقبلهن الرجال بسهولة على شاشة التلفزيون، (تشكل النظرة إليهن) قلقاً كبيراً» كما تكتب بسيس (Bessis) وبلحسن بذلك[٢]. إن الحداثة الجنسية، باعتبارها إثارة مستمرة واستفزازاً مقلقاً، تُستوعَب كفسق وفجور، كعودة إلى الجاهلية. وبالتالي، تكمن مهمة المصلح الإسلامي/ الإسلاموي (في نظره) في تحرير الجماهير المسلمة من التسمم الجنسي الحداثي. فالاختلاط الجنسي دون قيد ولا شرط اختلاط مَرَضي في نظر ذلك المصلح. في هذه النقطة بالذات يجد الإسلاميون سنداً لدى بعض العلماء التقليديين، المتخرجين من جامع القرويين مثلاً. هكذا يكتب الكتاني أن «التقدم والتحرر لا

---

(٢) S. Bessis et S. Belhassan: *Femmes du Maghreb: l'enjeu*, Casablanca, Eddif, 1992. p. 273.

يعنيان الكشف عن السيقان والأكتاف والأفخاذ، ولا يعنيان النكاح قبل عقده». ويذهب العمراني في الاتجاه نفسه حين يُقرّ بأن عودة المرأة إلى الدين تشكل لوحدها حل المشكلة. لا شك أن هناك استمرارية بين هؤلاء العلماء المعاصرين وبين الهبطي وابن عرضون من جهة، وبين كل هؤلاء والموقف الإسلاموي المتشدد في قضيتي المرأة والجنس، فكلهم يقولون بضرورة وضع الحجاب. بالنسبة للإسلامويين، يجسد الحجاب سلاح المعركة الحالية ضد الفتنة، أي ضد الحداثة الجنسية، فهو يحمي المرأة عند تحركاتها ويحفظ جمالها في نظر عباسي مدني. إن خطر الاختلاط الجنسي يضبط بفضل الحجاب أو الفصل بين الجنسين في الجامعة، في الشواطئ وفي الحافلات. . . من هنا يبدو أن الإسلاموية لا تظل صامتة أو لامبالية أمام إشكالية استهلاك المرأة للمجال العمومي. لكن غالباً ما لا تقول بإجبار المرأة على البقاء في البيت، خصوصاً في الدول العربية التي تحتاج إلى عمل المرأة من أجل الرفع من إنتاجيتها. وتتبنى الكثير من النساء هذا المنظور بحيث يعتبرن أنفسهن مصدر فتنة. في هذا الصدد تقول عاملة في الدار البيضاء: «المرأة هي سبب الفتنة. لكي لا نثير الفتنة، علينا أن نضع الحجاب إلى أن نُودع في القبر».

ما الذي يجعل هذا الطرح الإيديولوجي يجد آذاناً صاغية في صفوف الشرائح الاجتماعية، المحرومة منها على وجه الخصوص؟ كيف تتحول المرأة المسلمة إلى امرأة إسلاموية تقبل حجب جسدها ووأده عند استهلاك المجال العمومي؟ في الواقع، يمكن تأسيس فرضية الترابط بين الشخصية الأصولية المتشددة وبين الحرمان

الجنسي انطلاقاً من خمسة براهين نظرية وإمبريقية. البرهان الأول يكمن في الترابط الذي أقامه رايخ[٣] (W. Reich)، انطلاقاً من تجربته الإكلينيكية، بين الزهد (في الحياة) والتصوّف من جهة وبين اضطراب التجربة الجنسية من جهة ثانية. وهذا ما قاده إلى اعتبار النزعة التصوفية حنيناً وتطلعاً لاشعورياً إلى لحظة الذروة الجنسية. فكلما اضطربت التجربة الجنسية، تم البحث عن الاتحاد بالله، بمعنى أن الاتحاد الروحي بديل عن الاتحاد الجسدي الفاشل أو الغائب. أما البرهان الثاني، فقد وضعه عالم نفس اجتماعي أميركي اسمه والين[٤] (Wallin) مفاده أن تديُّنَ الزوجات الأميركيات يهدف إلى تقليص انعكاس المفعول السلبي لحرمانهن الجنسي على حياتهن الزوجية. إن التدين هنا تدين تعويضي، فهو يساعد النساء المحرومات جنسياً على بلوغ نشوة روحية غير جنسية، أعلى وأسمى. أما البرهان الثالث فقد توصل إليه أولاً كينزي (Kinsey) ثم ماسترز وجونسون (Masters et Johnson) ويبين بدوره الترابط الإحصائي بين الاضطرابات الجنسية وبين ارتفاع الممارسات الدينية. وأخيراً يقيم عالم الاجتماع الألماني هيلموت رايش (H. Reiche) البرهان الخامس حين يبيّن كيف أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية الصعبة تؤدي إلى ظهور أخلاق جنسية متشددة

---

(٣) W. Reich: *La psychologie de masse du fascisme*, Paris, Payot, 1972, p.156.

(٤) P. Wallin: "Sexuality among American wives", *American Sociological Review*, 22 (3), June 1957.

ومحافظة. تأكدنا من هذا البرهان الخامس في كتابنا عن السكن والجنس والإسلام (١٩٩٥)، ذلك البحث الذي أفرز نتيجتين هامتين. مفاد الأولى أنه كلما تقلصت مساحة المجال المنزلي ارتفع رفض تغيير الأوضاع الجنسية (positions sexuelles) واعتبر ذلك شذوذاً. وفحوى الثانية أنه كلما انخفضت درجة الإسلاموية ارتفع قبول تغيير الأوضاع الجنسية (قصد الإشباع الجنسي المتبادل).

كل هذه البراهين النفسية-الاجتماعية تمكّن من اعتبار الإسلاموية (أيضاً) حنيناً وتطلعاً لا شعورياً إلى جنسانية مُرْضِية وكاملة. وفعلاً، يبدو الإشباع الجنسي أكثر تعذراً في مساكن ذات كثافة سكانية مرتفعة، كما أن السلوكات الجنسية الترقيعية التي يمارسها العُزّاب لا توصل بدورها إلى رضا جنسي حقيقي. إن المجال ليس متاحاً، والنساء بدورهن بدأن يرفضن جنسانية ذكورية لا تبادل ولا تحقيق للذات فيها. ومن ثم، جاز الافتراض بأن الإسلاموية يمكن أن تعبّر (أيضاً) عن تطلع لاشعوري لذروة جنسية متعددة مع زوجات متعددات. فالعجز الاقتصادي والاجتماعي (والسياسي) الذي يعاني منه المسلم المقهور اليوم، والذي يمنعه من التحكم بالنساء، يقوده إلى التشبث بقوة بإسلام يحفظ له امتيازاته الذكورية بغضّ النظر عن أوضاعه المادية المزرية، ويحفظ له حقه في متعة جنسية متعددة انطلاقاً فقط من ضرورات فحولته (المزعومة اجتماعياً ونفسياً). بالإمكان أن نرى (أيضاً) في الإسلاموية مطالبة بجنسانية تستهدف الإنجاب (عوض المتعة)، وتقوم على تعدد الزوجات (عوض الزوج couple) لأنها رفض للحداثة الجنسية ولأن الحداثة الجنسية تكمن في المتعة وفي الزوج وفي الربط بينهما.

فالإسلاموية، كمشروع سياسي لا يزهد لا في السلطة ولا في الجنس، تسعى (أيضاً) إلى استعادة الرجل المسلم لامتيازاته التعددية، الأبيسية التقليدية، وتحاول مقاومة تحديث العلاقات بين الجنسين وتحديث العلاقات الجنسية.



منقبات في الصورة،
أو التصوير الأصولي المتناقض

لا ندري من أخذ هذه الصورة الفوتوغرافية ولا ندري متى أخذت ولا ندري أين. . . ولا ندري أيضاً أين نُشرت بل لا ندري هل نُشرت فعلاً في جريدة أو مجلة. . . يبدو فقط أنها تتداول بين أناس على شبكة الإنترنت. . . والواقع أن الإجابة عن هذه التساؤلات ليست ضرورية بالنسبة لمقاربة سيميولوجية تعتبر الصورة نصاً ناطقاً بذاته بفضل انتظام دالاته البنيوي. دالات نعثر عليها في مجموعة من التقابلات، بين الأبيض والأسود، بين نساء منقبات ونساء سافرات، بين رجل ذي قميص وآخرين بلباس حداثي، بين رجل مسلم مسن ورجال شبان عصريين. لكن الدال الرئيسي الذي يفرض نفسه على الناظر هو نقاب النساء الأسود واصطفافهن أمام آلة تصوير الرجل الأصولي المسن.

في قراءة أولى، يقصد تصوير المصور الأصولي لنساء منقبات التهكم من الأصوليين المتشددين ونقد تناقضاتهم. والاستهزاء هنا مزدوج (على الأقل): استهزاء من النقاب الأسود من حيث هو حجب للمرأة عن النظر في القرن الحادي والعشرين، واستهزاء من

رجل أصولي يأخذ صورة لنساء منقبات المفروض فيه ألا يصورهن البتّة. يفرض السواد نفسه كدال محوري في الصورة، فهو يعزز الحجب، إنه سواد مظلم (وظالم) في مقابل بياض قميص الرجل (ونوره). تصوير الحجب هذا فعل مفارق يقود إلى طرح التساؤلات المتمردة التالية: لماذا تصوير نساء منقبات؟ أليس في هذا الأمر تناقض صارخ؟ أليس أخذ صورة ما لفرد ما تعبيراً ما عن نرجسية ما؟ أليس تصوير نساء منقبات قمع لنرجسية مشروعة وأساسية في تبلور الذات؟ أليس للمرأة الحق بالتمتع بجمالها وبتمتيع الآخرين به في إطار علاقة استطيقية أولاً؟ أوليس لها الحق في استعمال سلطة جمالها في حرب الإغراء؟ كما للرجل أسلحته الخاصة في الحرب نفسها، تلك الأسلحة التي لا يتردّد في توظيفها يومياً ضد المرأة؟ في هذه الصورة نسف لمنطق الصورة، فيها امتثال مطلق وأعمى لمنظور المرأة-العورة، الفاتنة والغاوية... لكن، هل كل النساء فاتنات ومثيرات للشهوة؟ هذا ما لا يظهر من يد امرأتين في الصورة، يدان كبيرتان خشنتان، لا تظهر عليهما لا رقة ولا نعومة ولا أنوثة... وهذا ما لا يظهر أيضاً من قامة البعض منهن ومن غلظهن (غلظتهن؟)، من شكلهن الرجولي. هل يقود التمييز بين نساء فاتنات وأخر غير فاتنات إلى ضرورة عدم تعميم وضع الحجاب أو النقاب؟ أم أن مجرد النظر إلى نساء المسلم (ولو كن قبيحات المنظر والشكل وغير مثيرات) إهانة له ومس بكرامته وشرفه؟ كما لو أن كل الرجال المسلمين في حالة هيجان جنسي دائم وفي وضع انقضاض دائم على كل أنثى، على أي أنثى. إن اعتبار المرأة فتنة والرجل بهيمة جنسية هائجة (دوماً)، وهي النظرة

المؤسسة للنقاب، نظرة تحتاج إلى أكثر من إعادة نظر، باسم الحضارة والتحضر على الأقل. . .

من منظور الأصولي المصوّر (بكسر الواو)، يتعلق الأمر بلا شك بنوع من التوفيق بين السياحة والتقنية والإسلام، بمعنى أنه يخضع تقنية غربية لقيم إسلاموية ترى في النقاب الحماية المثلى لجسد المرأة والضمانة القصوى لاحترامية وجودها في الشارع العام. فالصورة التي تلتقطها عدسة المصوّر الملتحي ستوظف حتماً في التدليل والإشادة بمنظور إسلاموي يبيح اختلاطاً مشروطاً ومحدوداً بين الجنسين في المجال العمومي. وأكيد أن الأصولي المصوّر يعتبر نقاب النساء والسياحة بهن وتصويرهن بالنقاب انتصاراً للإسلام، وإخضاعاً للسياحة وللتقنية (الفوتوغرافية) لقيم إسلامية تظل وفية لنفسها مهما تغيرت الظروف والأحوال. في هذا الإطار، تستغل السياحة، أو وجود جالية مسلمة في دول المهجر الغربية، من أجل فرض النقاب على المسلمات لإظهار خصوصيتهن واختلافهن ولإبراز عدم اندماجهن في مجتمع الآخر وعدم قدرة «العدو» على استيعابهن. إنها ليست حرباً رمزية فحسب، بل حرب استراتيجية تعبر بالأساس عن إرادة الاحتفاظ ببنات الإسلام لأبناء الإسلام، أي عن الرغبة في عدم تمكين «الكافر» من المرأة المسلمة، بل وحتى من النظر إليها. إن فرض النقاب على المرأة حرب ضد المرأة كمواطنة أولاً، وحرب ضد انفلاتها من احتكار الرجل المسلم لجسدها باعتباره أداة متعة وإنجاب. وفي رفض تزويج المسلمة من غير المسلم دليل على منع المرأة المسلمة من تعزيز صفوف «الآخر».

ذكرتني هذه الصورة بمشهد عاينته في فاس، في عز صيف ما، حار جداً. . . كنت أستحمّ مع بنتيّ التوأمين في مسبح أحد الفنادق وإذا برجل ملتحٍ يدخل حديقة المسبح. . . لعله الرجل نفسه الذي على الصورة، يرتدي القميص الأبيض نفسه وعلى رأسه القبعة البيضاء نفسها. . . وفي رجليه النعل نفسه، اقتداء بالسلف الصالح دون شك. . . كان يشدّ على يد ولده ذي العشر تقريباً. تتبعهما امرأة منقبة سواداً. واضح أنها الزوجة والأم، بينها وبين الذكرين مسافة محترمة (بكسر الراء). اختارت الأسرة الصغيرة إحدى الطاولات المحيطة بالمسبح للجلوس. . . ثم بدأ الرجل الملتحي ينزع قميصه أمام الملأ، وكذلك فعل ولده، ولم يحتفظا إلا بسروال قصير يصل إلى الركبة. . . ثم انطلقا نحو المسبح ليغطسا ويسبحا ويلعبا. . . أما المرأة المنقبة فبقيت جالسة على كرسيها. . . بنقابها طبعاً. . . تتابع استحمام واستجمام الذكرين، الزوج والابن، لمدة ثلاث ساعات على الأقل دون أن تتحرك من مكانها. هل يؤدّي النقاب إلى هذه الدرجة من المازوخية؟ هل كانت المرأة تشعر فعلاً بمتعة تحت نقابها الأسود الذي يزيدها حرّاً على حرّ الصيف والشمس؟ هل تكفي رؤية «ذكريها» وهما يسعدان بالماء والسباحة لإسعادها؟ طبعاً، كانت تنظر إلى السبّاحات، وإلى السبّاحين طبعاً. . . ووارد أنه كانت لديها آراء واستيهامات بصدد الأجساد المنظور إليها، فهي كائن بشر، من لحم ودم. وطبعاً، لما فرغ الزوج الملتحي من السباحة، جلس بعيداً عن زوجته، وكان واضحاً أن غض البصر لم يكن من أولوياته، بل كان يستمتع بالنظر إلى أجساد السابحات دون أدنى حرج. . . استغربت ابنتاي المشهد

وسألتني إحداهما عن سرّ عدم سباحة المرأة وعن سبب نقابها. . . لم أجسر على ربط ذلك حتى بالإسلاموية، لأن الإسلاموية بالنسبة لعقلها الصغير سترادف حتماً الإسلام. . . وكنت أرفض ولا أزال أرفض أن تربط هذه الظاهرة بالإسلام، أي بإسلام صحيح وصحي. . . أحرجني السؤال ولم أجد جواباً مقنعاً. . . وادعيت الجهل وأرجعت ذلك إلى أمور شخصية خاصة. . .

تصوير نساء منقبات هو تصوير ما (لا) يظهر وما (لا) يكشف للغريب غير المحرم، فالقصد هنا ليس تصوير نساء أفراد مواطنات، بل تصوير الحريم القطيع الخاضع لسيده ومالكه بالتمام والكمال. وحده الرجل يعرف من هن هؤلاء النسوة، ووحدهن النساء المصورات يعرفن أنهن هن المصورات هنا. وحده الرجل ووحدهن النساء في مقدورهن الإفصاح عن هوية المنقبات الحاضرات الغائبات. . . تفشل هنا الصورة في تحقيق تواصل يستقل عن ميتا-خطاب فاعلي الصورة ومفعوليها، ويبقى النص هنا سجين فاعليه ومفعوليه لتشخيص هويتهم الإنسانية.

في الصورة خمس نساء ورجل. . . ما علاقة الرجل الأوحد بالمنقبات؟ هل الرجل مجرد إنسان عابر طلبت منه المنقبات أن يأخذ لهن صورة جماعية؟ غالب الظن أن الرجل ليس غريباً عن المنقبات وأنه زوج لأربع منهن، أو لثلاث، أو لاثنتين، أو لواحدة وما ملكت يمينه. . . احتمالات أخرى واردة ومشروعة دون أدنى اعتراض كأن تكون المرأة الأقصر قامة بنت الملتحي. . . الأهم هو اعتزاز المصور وافتخاره الباديان من خلال صدره المنتفخ، فهو

الرجل الذي يحمي نساءه من الآخرين «بفضل» إخفاء أجسادهن، وهو الذي مكنهن من السياحة في بلد أجنبي لأنه لا سفر لهن دون محرم... ما من امرأة منقبة أخرى تظهر في الصورة... في الصورة، ثلاث نساء أخريات، سافرات. نرى في قاع الصورة ظهر واحدة منهن وهو ظهر عار... ظهر تهمشه الصورة كما همشت المرأتين السافرتين الأخريين، كما لو أن الصورة تجعل من نقاب نساء مصطافات ومصطفات اختياراً سائداً كاسحاً غازياً. لا أحد في الصورة من المارة والجالسين يبدو منتبهاً للرجل وهو يصوّر منقباته، سوى ذلك المصوّر الذكي الذي أخذ الصورة ليجعل منها كاريكاتوراً يصوّر تصوير الغائب الحاضر.

تصوير رجل ملتح يصوّر نساءه المنقبات لحظة إبداع حقيقية، وثيقة يحتفظ بها التاريخ ضد من قهروا المرأة باسم الإسلام... إسلام تحول في أيديهم إلى سلاح مقدّس يسدل القدسية على قهر الرجل للمرأة... إن قوة هذه الصورة قوة قاتلة، فهي تشكل لبنة في النقد العقلاني لحجب المرأة ولتقزيمها، وهو النقد الذي لا بد أن ينتصر نظراً لاحترامه صيرورة التاريخ والعقل. تحمل الصورة في ذاتها كل تراجيديا المرأة المؤسلمة، تلك السلعة التي يقدّمها الرجل المؤسلم وهي في نقاب يعلّبها بالتمام. إنها خيانة لفكرة المرأة، ولمبدئها. إنها امرأة مستحيلة في نهاية التحليل.

لا تشكل هذه الصورة الفوتوغرافية التي بين أيدينا وثيقة ثانوية أو ثانية، دورها الأساسي مساعدة نصنا هذا. إنها على العكس من ذلك نصّ كامل في ذاته يلتقي مع نصوصنا في الميدان، ومع كل

النصوص التي ترفض إهانة المرأة وتشييئها. وارد أن هذه الصورة قادرة على خلق قلق معرفي لدى الناظر إليها، وعلى إفراز سؤال مبدع يحدد أو على الأقل يحول مسار باحث. وهذا أمر سبق وأن وقع في تاريخ البحث الاجتماعي...

الجزء الثاني

الإرهاب في المغرب

«الحريك» نحو الجنّة[1]

١- يتصور الكثيرون أن الإرهاب هو ذاك الفعل الإجرامي الذي تستخدم فيه متفجرات ويتسبّب في إزهاق أرواح الأبرياء، كما حدث في الدار البيضاء يوم ١٦ أيار/ مايو. نود أن تقدّموا لنا تعريفاً مدقّقاً للإرهاب، ونماذج لشتى أشكال الفعل الإرهابي؟

ج: هذا التصوّر لا يشير إلى السمة الجوهرية للإرهاب وهي الاستعمال اللاشرعي للعنف ضد أهداف متنوعة وبوسائل متعددة من أجل الدفاع عن قضية سياسية. وبديهي أن مصطلح الإرهاب كعنف غير شرعي يعكس منظور السلطة السياسية القائمة وأنه طبعاً مرفوض من طرف أولئك الذين يُنعتون بالإرهابيين. إن الإرهاب استعمال لأسلحة تقليدية في قتل متعمد لأبرياء، في اغتيال المثقفين، في اختطاف طائرات، في اختطاف رجال سياسة أو اقتصاد، في قتل أفراد الجيش والشرطة، في اختطاف مدنيين عزّل، في اغتصاب نساء، في سطو على بنوك. في اليابان، أدى استعمال غاز ساران

---

(١) الأحداث المغربية، ٢٠٠٣/٥/٢٧، أجرى الحوار المختار عماري.

(sarin) في مترو طوكيو إلى التفكير في إمكانية لجوء الإرهاب إلى الأسلحة غير التقليدية (نووية، كيميائية، بيولوجية). في نهاية الأربعينات من القرن الماضي، مارست مجموعات يهودية متطرّفة (Sterñ Irgoun) إرهاباً ضد العرب في فلسطين باسم الصهيونية، أي باسم نزعة قومية وعرقية ودينية في الوقت ذاته. وتطور الإرهاب في الستينات بحكم تطوّر الأسلحة الخفيفة ووسائل الاتصال التي حولت الفعل الإرهابي إلى فرجة شبه سينمائية. في إيرلندا الشمالية، يسعى الإرهابيون إلى تحسين وضع الكاثوليك بالعمل المسلح غير الشرعي. هناك أيضاً إرهاب الدولة حين تعنف الدولة مع مواطنيها من أجل الحصول على طاعة سياسية لا مشروطة وعمياء، وحين لا تقبل أي شكل من أشكال المعارضة أو حين لا تعترف بمشروع سياسي انفصالي... اليوم جُلّ الدول الإسلامية تمارس الإرهاب حين لا تعترف بحق مواطنيها في تغيير ديانتهم وتعاقبهم على ذلك، أي حين لا تحترم حرية العقيدة...

بشكل عام، يعبّر العنف عن موقف متطرف فقد أصحابه الأمل في تحقيق أهدافهم السياسية عبر وسائل سياسية سلمية، أي في قدرة النظام على الإنصات والتحاور وتلبية الحاجيات. من هنا يصبح العنف الوسيلة الوحيدة للتعبير عن المطالب، بل الوسيلة الوحيدة للتعبير عن الوجود. فالجماعات الإرهابية تكون عادة جماعات سرية خارج اللعبة السياسية وغير منضبطة لقواعدها. لذا تجد المتطرف الإرهابي يلجأ إلى العنف قصد إظهار عجز الدولة عن حماية مواطنيها. مجمل القول أن الإرهاب يسعى إلى خلق جو من عدم الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي حتى يضرب مصداقية

الدولة وشرعيتها. . . إن الإرهاب وسيلة ضغط يلجأ إليها الإرهابيون إيماناً منهم بأن العنف هو الوسيلة الأنجع للضغط على النظام السياسي من أجل تحقيق مطالب معينة: استقلال، انفصال، تحرير سجناء سياسيين، تغيير منكر. . . أبعد من ذلك، يمكن أن يكون أيضاً وسيلة لمقاومة النظام السياسي القائم وللإطاحة به.

بشكل تبسيطي، يمكن تقسيم تاريخ الإرهاب في القرن العشرين إلى ثلاث موجات كبيرة: موجة قومية عرقية ارتبطت بالدول الفاشستية والنازية الصهيونية، موجة يسارية تبلورت بالخصوص في دول ألمانيا وإيطاليا وهي الدول التي عانت من التخلف الديموقراطي قبل وبعد الحرب العالمية الثانية، موجة أصولية تحاول رد الاعتبار للدين في الشأن السياسي. . . لكن خلافاً للموجة الإرهابية المرتبطة بالقومية الضيقة وبالعنصرية، فإن الإرهاب اليساري والإرهاب الأصولي يقومان على إيديولوجيات شمولية، بمعنى أنه إرهاب قابل للتصدير وقد دُوّل بالفعل. هذا التحقيب الذي أقترحه لا يعني أبداً أن الإرهاب القومي/ العرقي قد انتهى في حقبة الموجة اليسارية أو في حقبة الموجة الأصولية. يمكن الحديث عن تزامن هذه الموجات الإرهابية الثلاث مع سيادة موجة معينة على حقبة تاريخية معينة. هدف هذا التنميط هو تجاوز تشتت المعطيات الإمبريقية وتنوعها لأن أشكال الإرهاب كثيرة ومتنوعة، تتعدد بتعدد القضايا والأوضاع في كل قطر.

٢- في الدار البيضاء كما في دول وعواصم أخرى في العالم، يتحدثون عن « الإرهاب الإسلامي». نريد أن نقف عند هذه

التركيبة بين الكلمتين. هل المقصود منها « إرهاب حركات الإسلام السياسي» أم إرهاب الدين الإسلامي، علماً أن الأمرين مختلفان، فالأول يعني قراءة معينة للدين الإسلامي، أما الثاني فيخص الدين في حقيقته؟

ج: إن الحديث عن الإرهاب الإسلامي من إنتاج صحافة متسرّعة ومغرضة في الوقت ذاته لأنها تحاول إقناع رأي عام ناخب ليضفي الشرعية والمصداقية على السياسيات العسكرية والاقتصادية الليبرالية الجديدة. ليس من هموم الليبرالية الجديدة على المستوى الإعلامي أن تكون موضوعية ودقيقة. همها الأساس أن تخلق ترادفاً بين كلمتي إسلام وإرهاب في مخيّلة المواطن الغربي العادي وفي حساسيته لأن ذلك الترادف لا يصمد أمام أبسط تحليل عقلاني... لكن لا أتفق معك في القول بأن المقصود بالإرهاب الإسلامي «إرهاب حركات الإسلام السياسي». بشكل أدق، إنه إرهاب بعض الحركات الاجتماعية الإسلامية التي لم تتمأسس بعد، أي التي لم تحصل على الشرعية أو التي لا تبحث عن الاعتراف بها من منظور الشرعية القائمة. هذه الحركات الاجتماعية الساخنةالمتمردة/ الثورية هي التي تمارس الإرهاب باسم الإسلام، أي باسم فهمها البسيط جداً للإسلام. في نظري، لا يجوز الحديث عن «إرهاب حركات الإسلام السياسي» إلا إذا وسّعنا مفهوم الإرهاب وانتقلنا من العنف المادي إلى العنف الرمزي. في هذه الحالة، أكيد أن الإرهاب يلازم كل حركات الإسلام السياسي، ويشمل الحركات التي تمأسست في شكل أحزاب أو جمعيات. ذلك أن كل الأحزاب والجمعيات التي

تنتمي إلى الإسلام السياسي، وأقصد بها تلك التي تطالب بإقامة الدولة على أساس قراءة نصية للشريعة الإسلامية، كل تلك القوى تمارس العنف الرمزي على المواطنين حين لا تترك المواطن حراً في عقيدته وفي تأويله وتطبيقه للشريعة. إن ممارسة العنف الرمزي من خلال التشكيك في إيمان المواطن أو من خلال تكفيره يمهّد الطريق موضوعياً لممارسة العنف المادي إما في شكل إقامة الحدود أو في شكل التصفية الجسدية. ومن ثم فإن التنظيمات الإسلامية المعتدلة بفضل انتظامها لا تظل معتدلة عند القول بمرجعية أساسية واحدة ولا تظل معتدلة حين ترفض للآخر الحق في الاختلاف الجذري، أي في حرية العقيدة. ينتهي الاعتدال حين ترفض تلك التنظيمات حقّ الآخر في اختيار مرجعية أخرى. من هنا يجب أن نستخلص نتيجة أساسية مفادها أن الأصولية بكل تعبيراتها التنظيمية إرهاب بالضرورة لأنها استعمال مندمج للعنف الرمزي والمادي في فرض نموذج معين للدولة الإسلامية. ويمكن أن نرى في الأصولية امتداداً عصرياً للخوارج وللإسماعيلية، من حيث أنها تلتقي معهما في استعمال العنف من أجل إقامة الدولة الدينية أو قصد إخضاع الحكم للسلطة الدينية.

أما الحديث عن إرهاب الدين الإسلامي في حقيقته، فيطرح أولاً إشكالاً: من له صلاحية الحديث عن الدين الإسلامي في حقيقته؟ لذا أفضّل طرح سؤال آخر: هل الإسلام في ذاته دين إرهابي؟ هذا السؤال يقودني إلى التمييز بين الشريعة والحقيقة، ولا أقصد هنا الحقيقة بالمعنى الفلسفي بل بالمعنى الصوفي. إن قيام الإسلام كدولة مرتبط بإدراكه كشريعة بالأساس، أي كمجموعة

قوانين تحكم العقائد والعبادات والمعاملات. هذا هو الأساس الذي يجعل الإسلام كدولة ديناً يقوم على العنف لأن من واجب الخليفة وفقهائه السهر على احترام القوانين الشرعية وإقامة الحدود. فالعنف الإسلامي-الدولتي عنف رمزي (اعتبار الإسلام دين الفطرة مثلاً) وعنف مادي (إعدام المرتدّ مثلاً أو تجريده من حقوقه المدنية كافة). في مقابل هذا الاتجاه الدولتي-الشرعي الذي ساد تاريخ الإسلام، نجد الاتجاه الصوفي الذي يركّز أكثر على جانب الحقيقة في الإسلام والذي حاول دون نجاح كبير تحرير الإسلام من السياسة مذكراً بأن جوهر الإسلام يكمن في حقيقته وليس في شريعته، وأن الشريعة ما هي إلا وسيلة لبلوغ الحقيقة. إن تأويل الإسلام كإرادة حقيقة هو الذي يحرره من أن يكون إرهاباً في ذاته. ويعني تأويل الإسلام كإرادة حقيقة تأويله كإرادة تجاوز الذات وتسلطاتها وإرادة معرفة الله من أجل الاتحاد به. أما تأويل الإسلام كإرادة قوة باسم الشريعة فهو الذي يجعل منه إرهاباً في ذاته.

٣- في هذا الإطار، ما مدى صحة الطرح القائل بأن كل حركات الإسلام السياسي تستبطن جينات الفعل الإرهابي؟ ويستدل أصحاب هذا الطرح على أن جُلّ الحركات الإرهابية الإسلامية خرجت من رحم حركات توصف بـ«المعتدلة»؟

ج: يمكن أيضاً أن نقول العكس، أي أن الحركات المعتدلة خرجت من صلب الحركات الإرهابية الثورية العنيفة (عنفاً مادياً). وهذا جد واضح مثلاً في تاريخ الحركة الأصولية المغربية. أما بروز حركات إرهابية إسلامية جديدة في المغرب، فلا أعتقد شخصياً أنه

نابع من صفوف الحركات المعتدلة المندمجة سياسياً. أميل أكثر إلى الاعتقاد بأن التنظيمات السرية الإرهابية (التي قامت أخيراً بتفجيرات الدار البيضاء) امتداد تنظيمي لأصولية إرهابية دولية. وكما قلت قبل قليل، لا يعني غياب القرابة التنظيمية غياب قرابة إيديولوجية، فهذه الأخيرة واضحة من خلال الالتقاء حول ضرورة أسلمة المجتمع بالعنف الرمزي والمادي.

٤- تُقدّم تبريرات متعددة للفعل الإرهابي. فتارة يبرر بغطرسة أميركا وإسرائيل وعجز العرب، وحيناً يُفسّر بانتشار أحزمة الفقر والجهل والحرمان، ومرة يعلل بتحجيم دور الجماعات «المعتدلة» وحرمانها من القيام بمهام تأطير الشباب المتديّن. في رأيك، ما مدى نجاعة هذه التفسيرات، ثم ما هي الأسباب التي ترى أنها تقف وراء الظاهرة؟

ج: لا وجود لتناقض بين هذه العوامل المفسرة للفعل الإرهابي. بشكل عام، يمكن التمييز بين سببية سياسية دولية وسببية داخلية متعددة المستويات. وهناك ترابط كبير بين السببيتين. على صعيد السببية السياسية الدولية، لا جدال أن لخرق الشرعية الدولية من طرف أميركا وإسرائيل دوراً كبيراً في تضخم الإرهاب الأصولي كرد فعل انتقامي. فبعد انتهاء الحرب الباردة، أصبحت هيئة الأمم المتحدة غير قادرة على إجبار الولايات المتحدة وإسرائيل على احترام الشرعية الدولية. وبالتالي تحول الإرهاب إلى الوسيلة الوحيدة لإسماع الصوت العربي والإسلامي لأن المفاوضات السياسية أصبحت عديمة الجدوى.

وطبيعي أن يتم الإرهاب باسم الإسلام لأن كل الحروب الأخيرة منصبّة على العالم العربي الإسلامي رغم أنها ليست حروباً دينية في نهاية التحليل. لكنها تبدو وكأنها حروب دينية للمواطن العربي الأمي وتؤوّل كذلك من طرف حركات الإسلام السياسي. في السياق نفسه، نجد أن حرب إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني، وهي الحرب الاستيطانية الاستعمارية الوحيدة اليوم، أصبحت تقرأ بدورها كاعتداء يهودي على المسلمين وعلى الإسلام. على مستوى السببية الداخلية، نجد ترابطاً مثيراً للدهشة والاستغراب بين تضخّم الفقر والاستهلاك الاستعراضي التفاخري من جهة وبين الانتقال الديمقراطي من جهة أخرى. يؤشر هذا الترابط بشكل موضوعي على فساد اللعبة السياسية، الشيء الذي يؤدي إلى العزوف السياسي، أي إلى فقدان الثقة في السياسة كرافعة للتنمية الحقيقية وللديموقراطية الحقيقية. أمام ليبرالية جنسية ظاهرة يعجز الشاب العاطل عن اقتطاف ثمارها، وأمام ثروات استعراضية تميز سلوك السياسيين في تحركاتهم المهنية، يتم التوظيف الإرهابي لمصطلح خيانة الإسلام ضد الفاعلين المتّهمين بالكفر والعلمانية وضد التنظيمات الإسلامية المندمجة في اللعبة السياسية. فاندماج بعض تلك التنظيمات في لعبة سياسية «مغشوشة» يدفع الشباب إلى التمرد عليها وإلى التنكر لها، وإلى البحث عن تنظيمات جذرية تمكّنه من تفجير ذاته بكل المعاني. بتعبير آخر، يصعب تأطير شباب فقد الثقة بسياسة فقدت نبلها ورسالتها إذ أصبحت لعبة بين كبار القوم، همها الأساسي خدمة مصالح شخصية أو خدمة مصالح حزبية ضيقة في أحسن الأحوال.

وقد يتم الالتقاء بين السببية الدولية والسببية الداخلية عندما يرد

اسم المغرب ضمن لائحة بعض الدول العربية المستهدفة. إن تفجيرات الدار البيضاء تنفيذ موضوعي لذلك التهديد، سواء أكان هناك تنسيق بين شبكة الإرهاب الأصولي الدولي والتنظيمات الإرهابية المحلية أو لم يكن. يسهل جداً استقطاب شباب لا ينتظر أي شيء من دولته، يسهل جداً توظيف ذلك الشباب في أعمال إرهابية «بطولية» ضد دولته، خصوصاً إذا تم ذلك في إطار شبكة دولية مع الحفاظ له على استقلاليته. إن العمل الإرهابي المحلي-الدولي يعطي معنى لحياة فقدت كل معنى. لا شك أن الشاب الانتحاري يعتقد أنه بفضل عمله الانتحاري سيتحول من شاب ضائع مجهول إلى رمز، إلى شهيد، إلى بطل، إلى مجاهد في سبيل الله وفي سبيل الأمة، تفوق شهرته الحدود الجغرافية الضيقة ليدخل سجلّ التاريخ. إنه «حريك» من نوع جديد، نحو الجنّة. إن مفردة «الحريك» المتداولة في المغرب تهدف إلى تسمية كل هجرة سرية نحو الشمال في قوارب الموت، من شمال المغرب إلى شواطئ جنوب إسبانيا. وتأتي هذه الكلمة من فعل «حرق»، بمعنى أن المهاجر السري غير الشرعي يحرق ماضيه ويحرق كل أوراقه متطلعاً إلى اكتساب شغل ومال، وإلى تحقيق هوية جديدة. وإذا كان «الحريك» نحو أوروبا «حريكاً» أفقياً، من قارة إلى قارة، فإن «حريك» الإرهابي المفجّر لذاته (قبل تفجيره للآخرين) «حريك» عمودي»، من الأسفل نحو الأعلى، من الأرض إلى السماء، من جحيم الحياة إلى جنّة الله حيث تنتظره الحور. إنه «حريك» نحو «الجنّة»، هجرة غير مشروعة إذا نظرنا إليها كانتحار، لكنها أكثر من مشروعة من وجهة نظر الإرهابي الذي لا ينظر إلى نفسه كإرهابي،

وإنما كاستشهادي يجاهد في سبيل الله ضد المرتدّين والكفار. إن التواعد بالالتقاء في الجنة، مكان السعادة الجنسية الأبدية، لمؤشر له أكثر من دلالة على الحرمان الجنسي الذي كان يعاني منه إرهابيو ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣ في الدار البيضاء. وارد أيضاً أن نموذج الشهيد الفلسطيني الذي يفجر نفسه حاضر بقوة في نفسية الشاب المغربي الذي يعاني الموت وهو على قيد الحياة، فحياته مجرد حياة بيولوجية، شبه نباتية، لا منفعة فيها. لذا فإن تكليف مثل هذا الشاب برسالة «بطولية استشهادية» سيكسبه الخلود والجنّة معاً. كلمة واحدة تلخص العالم الذي يعاني منه ذلك الشاب: كلمة المنكر. صحيح أن تفجير الذات تعبير عن إرادة تغيير ذلك المنكر، لكنه أيضاً إنهاء الوعي بذلك المنكر، بعالم أصبح تحمّله مستحيلاً.

٥- هل المغرب مؤهل ليشهد مزيداً من الأعمال الإجرامية بعد تلك التي حدثت في الدار البيضاء؟ وعلى ماذا تبنون ما تذهبون إليه من اعتقاد في هذا الباب؟ ثم ما هي المقاربة الأنجع لاستئصال الفعل الإرهابي من المغرب؟

ج: نعم ما دامت الأسباب نفسها قائمة، النتائج نفسها يمكن أن تحصل. ألم ينتج المغرب أحياء هامشية بالجملة؟ ألم ينتج عاطلين بالجملة؟ ألم ينتج المغرب شباباً انتحارياً بالجملة؟ بعد يوم الجمعة ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣، يكون المغرب قد استفاق بالفعل من أوهامه الجميلة، تلك الأوهام التي مفادها أن الإرهاب ليس من تقاليد المغاربة وأن المغاربة أناس طيبون مسالمون. ألم نع بعد أن الحرب المدنية في المغرب مشتعلة منذ نهاية الثمانينيات على صعيد الحياة

اليومية إذ أصبحت العدوانية اليومية نصيباً يومياً لكل فرد. نسير تدريجاً نحو التفكك بمعناه السوسيولوجي. وقد بدا للبعض أن العودة إلى الدين هي المنقذ من العدوانية. لكن دعاة العودة إلى الدين لهم منطلقات عدوانية وأساليب عدوانية. إن الدين تحول إلى عدوان لأنه مرآة للعدوان العام الذي يسود العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. من هنا يبدو جلياً أن الدين ليس فوق التاريخ والمجتمع، بل هو طرف في الصراع من خلال القوى التي تشوّهه وتستغلّه من أجل إشباع إرادتها في القوة والسلطة. آن الأوان لبلورة سياسات حازمة ورشيدة في الوقت ذاته لمجابهة الاستغلال الإرهابي للإسلام.

ثلاث مقاربات تبدو لي ضرورية ومتكاملة في هذه المجابهة: المقاربة الأمنية، المقاربة الاجتماعية، المقاربة السياسية-الإيديولوجية.

على صعيد المقاربة الأمنية وهي المقاربة المستعجلة، مر قانون مكافحة الإرهاب، وهذا شيء هام وجميل وينبغي الآن السهر على تطبيقه بحزم كما ينبغي تطبيق كل القوانين الأخرى بحزم حتى نكون فعلاً في دولة القانون. في إطار هذا القانون، ينبغي تجريم الخطاب المكفّر والمحرّض على استعمال العنف الذي يعبر عن نفسه في بعض المساجد أو في بعض الصحف (وبكل الطرق الدعائية الأخرى). وينبغي أيضاً رفع الحصانة عن بعض البرلمانيين (من أجل تجريمهم) لأنهم يمسون حرية الآخر (في اللباس مثلاً).

على صعيد المقاربة الاجتماعية، لا بد من برامج تستهدف القضاء على البطالة والأحياء الهامشية. إن ربط الحركات الإرهابية

المغربية بأحياء هامشية لدليل ساطع على الترابط السوسيولوجي الموجود بين الأصولية (المتطرفة) والسكن والحرمان الجنسي. في إطار هذه المقاربة الاجتماعية، لا بد من تقليص الفوارق في الدخل الشهري، بل لا بد من ضمان دخل شهري لكل مواطن ومواطنة، لا بد من إحداث صندوق وطني لضمان دخل أدنى لكل شاب وشابة، لا بد من خلق تدريبات مهنية مجانية للشباب.

على صعيد المقاربة السياسية-الإيديولوجية، لا يمكن منع حركات الإسلام السياسي من تشكيل أحزاب وجمعيات لأن منعها في الظروف الراهنة يعني العودة بها كلها إلى السرية وإلى العنف للتعبير عن وجودها ومطالبها. لكن إدماج الحركات الإسلامية السياسية يقتضي منها ومن السلطات العمومية الالتزام بمبادئ الديموقراطية وعلى رأسها مبدأ العلمانية، أي الالتزام بعدم السعي إلى إقامة دولة إسلامية والالتزام باحترام حرية العقيدة وتحويل العقيدة إلى مسألة شخصية فردية.

بعد أحداث الدار البيضاء، وهي في الواقع أحداث المغرب، لا يسعني إلا أن أضمّ صوتي إلى أصوات الاستنكار والإدانة التي عبرت عنها كل القوى الديموقراطية. لكن لا أعتقد أن الإدانة (رغم ضرورتها) كافية لوحدها. إنها تعبير عن موقف أخلاقي لا يصمد كثيراً أمام لاأخلاقية وضعية الشباب المغربي العاطل الذي يسكن الأكواخ ويعيش الحرمان. حذار أيضاً من خطاب تنزيه الذات المغربية عن الإرهاب، فهو بدوره خطاب أخلاقي مخدّر من حيث أنه يجوهر تلك الذات ولا يعترف لها بتغيرها التاريخي.

كل مسلم مجبر أن يكون ديموقراطياً
لكن
ليس كل ديمقراطي مجبراً أن يكون مسلماً(١)

سؤال: هل يمكن اعتبار أحداث ١٦ أيار/ مايو بداية تحول في تاريخ المغرب؟ أي أنه لم يعد من الآن فصاعداً مغرب- استثناء؟

ج: ما أتمناه هو أن تكون هذه الأحداث هي الاستثناء، وأن يكون ما وقع مجرد «حادثة سير» وانفلات. كما أتمنى أن يظل المغرب استثناء في مجال الاستقرار والأمن.

لكن على مستوى تحليل الواقع، هناك اعتبارات أخرى. هناك أولاً عوامل دولية يمكن تلخيصها في اللاعقلانية، أي هناك سياسة دولية لا عقلانية ولا عادلة يشعر معها العرب والمسلمون أنهم المستهدفون الأوائل من إعادة رسم الخريطة الدولية. وبالتالي، بما أن السياسة لم تبق وسيلة للتفاهم وللوصول إلى اتفاق عادل، فإن بعض العرب وبعض المسلمين يعتبرون أن السلوك الوحيد الملائم هو الإرهاب، أي الانتقام المباشر، مادامت السياسة أصبحت باباً مسدوداً.

(١) الصحراء، ٢٠٠٣/٦/٤.

بالإضافة إلى هذه العوامل الدولية، هناك عوامل داخلية خاصة بالمغرب: لقد عشنا دائماً على وهم أن المغرب بلد مستقر وآمن، وأن الإنسان المغربي مسالم ينبذ العنف. ولكن في الواقع، هذه أوهام لا تصمد أمام التحليل السوسيولوجي. فهناك فقدان الثقة بالسياسة وبالسياسيين، حيث الكل أصبح مقتنعاً بأن السياسة هي اليوم لعبة مغشوشة وأنه لا يمكن انتظار أشياء كثيرة منها، في حين أنها تبقى في نظري الرافعة الأولى لديموقراطية حقيقية ولتنمية حقيقية. وبطبيعة الحال إذا فقدنا الأمل في السياسة، سنلجأ حتماً للعنف، على اعتبار أن السياسة مادامت لن تقود إلى الإنصاف، يبقى رد الفعل الوحيد الممكن هو العنف. ونجد استعداداً نفسياً عاماً لممارسة العنف لدى المغاربة الآن إذ أصبحت لهم علاقات عدوانية يومية في الشارع وفي العمل وفي البيت، وفي كل الأماكن العمومية. وما يفسّر هذه الوضعية هو وجود حالة إحباط عام،أي شعور يعبر عن نفسه من خلال العدوانية. أكثر من هذا، نجد أن بعض الحركات الإسلامية في المغرب أصبحت تدعي أن الدين هو الحل من أجل الرجوع إلى علاقات اجتماعية هادئة وسليمة بين الأفراد. لكن الواقع لا يجعل من هذه الدعوة بالفعل دعوة سلمية لأنها هي نفسها تقع في فخّ الإرهاب حين تفرض على المواطن سلوكات معينة، ولا تترك له حرية ممارسة هذا الدين، بمعنى أن الدين ليس فوق التاريخ وفوق المجتمع كملجأ أخير ونهائي، بل هو طرف في الصراع. وبالتالي أصبحنا نرى الحركات الإسلامية، حتى السلمية منها والمندمجة سياسياً، تلجأ إلى العنف الرمزي حينما تفتي للمغربي المسلم بممارسة دينه بشكل معين أو حين تفرض على

المغربي أن يكون مسلماً بالضرورة وإلا نُعت بالإلحاد أو غير ذلك كما لو أن الإلحاد يتنافى مع المواطنة ومع الأخلاق. . . هذا إرهاب كذلك، بل إنه إرهاب بامتياز. . . إذن هناك استعداد نفسي وفكري وسياسي عام يقود المغاربة إلى العنف اليومي في كل أشكاله.

هناك أسباب أكثر مباشرة في أحداث ١٦ أيار/مايو، مثل السكن غير اللائق. وقد سبق لي أن قمت بعمل مشهود له في تاريخ السوسيولوجيا، يربط بين الأصولية المتطرفة وبين السكن غير اللائق والحرمان الجنسي. . . وهي دراسة أنجزتها في سنة ١٩٩٥، ونُشرت في مؤلف يبيّن الترابط بين هذه المتغيرات الثلاثة. انطلاقاً من هنا، أعتبر أن الشاب الذي يفجر نفسه يشعر أنه عنصر غير صالح لأي شيء، وأن الجميع فرّط به، وبالتالي فحياته لا معنى لها ولا فائدة منها. . . ومن ثم يصبح تفجير الذات إعطاء معنى لهذه الحياة. إنه ردّ اعتبار لحياة عبثية، لتدخل في سجل التاريخ عبر فعل انتحاري «بطولي» واستشهادي. إنه الوهم، وهم «الحريك نحو الجنّة»، كما سبق أن سمّيت ذلك من قبل. هذا الحريك يعتبره صاحبه عملاً مقدّساً، ارتقائياً. . .

سؤال: ما دمنا نتحدث عن المسؤولية غير المباشرة للحركات الإسلامية في المغرب عما حدث، في نظركم إلى أي حد سيؤثر ذلك في المكانة السياسية لحزب العدالة والتنمية، باعتبار الاتهامات والتضييق الذي يعاني منه؟

ج: بكل صراحة، أتمنى أن يدرك المجتمع المغربي أن الحركة الإسلامية المندمجة سياسياً تقوم بعنف رمزي من شأنه أن يمهّد

للإرهاب المباشر. أعتبر أنه لا وجود لقطيعة بين الإرهاب الفكري الذي يمارسه ذلك الحزب رغم اندماجه السياسي وبين لغة العنف والعمل الإرهابي البحت. . . والمواطن المغربي يشعر اليوم بهذه الاستمرارية، لذا من الطبيعي أن تظهر إرهاصات تشير إلى ضلوع الحزب المذكور، أو بعض عناصره على الأقل، في الأعمال الإرهابية الأخيرة التي شهدها المغرب.

رغم هذا، فأنا شخصياً لست مع منع هذا الحزب أو حلّه. فقط يجب ربط وجوده على الساحة السياسية بشرط وحيد وأساسي هو أن يلتزم كل حزب، كيفما كان مذهبه أو انتماؤه، بالمبدأ التالي: «كل مسلم ملزم بالديموقراطية، لكن ليس كل ديموقراطي ملزماً بالإسلام».

س: ألا تتخوفون من أن يؤدي هذا المبدأ إلى قراءة تحرفه عن مغزاه الحقيقي؟

ج: لابد من أن نكون واضحين. . . ففي مواجهة الإرهاب، الرد السائد الآن هو أننا نقول للإرهابيين: «كلنا مسلمون». لكن الرد الذي ينبغي أن نقوله بصوت مسموع (وليس خافتاً) هو أنه حتى لو قرر مغربي ألا يبقى مسلماً فلا مجال لقتله أو لتهميشه أو لاحتقاره ونبذه. إن حرية العقيدة حقّ من حقوق الإنسان الأساسية ولا يُحترم ذلك الحق إلا في مناخ ديموقراطي حقيقي. فالأساس إذن هو أن يكون الإجماع على الديموقراطية، بمعنى أن كل مغربي ملزم أن يكون ديموقراطياً، أما تدينه أو عدم تدينه فهذا أمر شخصي، لله وحده الحق في محاسبته عليه دون غيره من البشر. . .

لقد سبق أن صرح المسؤول الأول في حزب العدالة والتنمية أنه لا ينبغي اتهام المغاربة بأنهم غير مسلمين وأن كل المغاربة مسلمون، هذا فخ جميل لأنه لا يترك للمغاربة المسلمين الحق في اللاتدين أو في اعتناق ديانات أخرى غير الإسلام. . . بتعبير أدق، إن عدم إرهاب المغاربة دينياً يقتضي عدم محاسبتهم دينياً، وهذا هو جوهر المبدأ الديمقراطي الذي لا رجعة عنه كما قال ذلك صاحب الجلالة، ونحن مع جلالته في كون الديموقراطية لا رجعة فيها. . . معنى هذا أن كل مسلم مغربي ملزم بالديموقراطية، وهذا الالتزام يعني احترام عقيدة الآخر وحتى لاعقيدته. هذا هو لب السماحة التي يتميز بها الإسلام،ومن هنا كانت ضرورة تحرير الإسلام من الظلاميين القدماء والجدد. فالإسلام لا حاجة له إلى مسلمين صوريين مكرهين. إن وجود فئات أصبحت غير مسلمة بين المغاربة أو هي غير مسلمة منذ الأصل لا يعطي أبداً شرعية لإرهابها أو قتلها. . . ينبغي أن يبقى القانون شيئاً سيادياً داخل دولة القانون.

س: عقب هذه الأحداث، أصبح المعطى الأمني مطروحاً بحدة، وهو معطى سيعرف التشدد والصرامة، وربما تنتج عنه بعض التجاوزات. إلى أي حد يمكن للدولة أن تُوفّق بين هذا المعطى الأمني والحفاظ على مكتسبات الديموقراطية والحريات؟

ج: في نظري، ليس هناك أي تناقض بين الاثنين. إن للأمن دوره، وأرى شخصياً أنه لابد من قمع كل حركة مناقضة للديموقراطية أو مناقضة للقانون. والمعطى الأمني لا يمكنه إلا أن يحافظ ويصون هذه الحريات، وينبغي أن نضعه ضمن استراتيجية

عامة لحماية الحريات العامة. . . فحينما يكون شخص ما مشتبهاً فيه ومطلوباً البحث معه وتدقيق هويته، فالأمر لا يتعارض مع الحرية بقدر ما هو حفاظ عليها. . . فقط، نأمل ألا تكون هناك تجاوزات كما ذكرت، وأن تكون التحريات مضبوطة بقوة القانون. كذلك أعتقد أن حالة الاستثناء التي نعيشها الآن تفرض نوعاً من التشدد والصرامة. إنه في الواقع مجرد حزم أصبح ضرورياً بعد فترة طويلة من التسامح استفاد منها الإرهابيون بكل أنواعهم.

س: ما حدث أعطى قراءات متعددة للوضع الاجتماعي والاقتصادي، كما كان مناسبة لتحليلات للوضع السياسي أيضاً، بما فيه مسؤولية الأحزاب الوطنية في مجملها. هل يمكن أن تؤدي أحداث ١٦ أيار/ مايو إلى إعادة صياغة خريطة سياسية جديدة مع الانتخابات المحلية المقبلة؟

ج: إن الخريطة السياسية الحالية مرآة تعكس بشكل صادق إرادة مغازلة الدولة لحزب العدالة والتنمية حتى تتفادى شرور الإرهاب والتطرّف. . . الآن وبعدما تبين أن هذا الحزب أسدل نوعاً من الشرعية على التطرف حين مارس الإرهاب الفكري وحين استصغر حجم وخطورة الفعل الإرهابي العنيف وعجز عن احتوائه، يمكن أن يؤدي كل هذا بالسلطات العمومية إلى إعادة النظر في الخريطة السياسية المقبلة. يتبين فعلاً يوماً بعد يوم أن الإسلاميين «المعتدلين» يريدون الاستيلاء على السلطة من خلال استغلال ماكيافيلي للنظام الديمقراطي قصد تقويضه من الداخل على الأمد المتوسط. إن استمرار الإسلاميين «المعتدلين» في المشاركة السياسية، وهو أمر

ضروري وإيجابي، مشروط بالتزام علني وصريح بمبادئ الديموقراطية الحقيقية، وعلى رأسها حرية العقيدة. فكما سبق أن أكدت ذلك، كل مسلم ملزم بالديموقراطية، لكن كل ديموقراطي ليس ملزماً بالإسلام. إنه المبدأ الذي يجب أن ينظّم الاندماج السياسي لكل الحركات الإسلامية. لكن أعتقد أن أحداث ١٦ أيار/ مايو دليل ساطع على المشاركة الموضوعية للأصولية «المعتدلة» في الإرهاب وأن ذلك سيخلق وعياً سياسياً جديداً حذراً لدى الناخب المغربي.

والواقع أن هناك تناقضاً أصلياً: فبما أن الدولة المغربية غير علمانية كما ينص على ذلك الدستور في فصله الأول، فلا حاجة لنا أصلاً بحزب ديني. فوجود مثل هذا الحزب، الذي له مشروعية في دولة علمانية، يكرّس التناقض ويوحي بأننا لسنا في دولة إسلامية، ويعطي الحق لاتهام الآخرين وللتشكيك في إسلامهم. إلا أنني، رغم هذا التناقض، لا أدعو إلى المنع أو حل هذا الحزب لأن الأمر سيؤدي مرة أخرى إلى تهميش مثل هذه الحركات، وبالتالي يقودها إلى السرية ومنها إلى العنف واللاشرعية، وهذا هو الخطر الحقيقي.

من هذا المنطلق أقترح ثلاثة حلول: الأول هو الحل الأمني الوقائي القمعي، والثاني هو الحل السياسي أي إدماج الحركات الإسلامية في الديموقراطية، والثالث الحل الاجتماعي بالقضاء على كل حاجة إلى الأصولية. . . لأن الحاجة إلى الأصولية هي حاجة اجتماعية ونفسية. بعبارة أخرى، ينبغي القضاء على الحرمان. فحينما أقضي على الحرمان، أقضي على الأصولية. وهذه هي

معركتنا الكبرى والصعبة. المعركة التي ينبغي أن نؤدي فيها ثمناً مهماً يكمن في التراجع عن بعض السياسات التي تكرس الحرمان، أي أن نعيد النظر في توزيع الثروات بالأساس. إنه شيء لاأخلاقي أن نرى كثيراً من المغاربة يعيشون في البطالة، وفي أحياء هامشية وفي الفقر المدقع... ومن اللاأخلاقي كذلك أن نرى ما تقوم به حالياً الولايات المتحدة وإسرائيل من أشياء لا تمتّ للأخلاق أو القانون بصلة. مما يدفعنا إلى النداء بضرورة القضاء على كل ما هو لاأخلاقي وطنياً ودولياً في آن واحد. وما أقصد باللاأخلاق هو اللاعدالة واللامنطق. ومحاربة ذلك وحدها كفيلة بالقضاء على الأصولية التي تبقى مرادفاً لحرمان كبير...

قراءة في استطلاع رأي «الأحداث المغربية»[1] حول أحداث ١٦ مايو ٢٠٠٣

في البداية، أودّ شكر جريدة «الأحداث المغربية» التي طلبت مني التعليق على نتائج استطلاع الرأي الذي أنجزته لحسابها مؤسسة CSA المختصة. ومعلوم أن الاستطلاع يدور حول أحداث الدار البيضاء الإرهابية يوم ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

أولاً، لا بد من التنويه بمبادرة «الأحداث المغربية» إلى إجراء استطلاع رأي حول موضوع الإرهاب الذي أصبح يشغل بال كل المغاربة بشكل مباشر منذ ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣. إنها مبادرة تؤشر على الروح الديمقراطية وعلى التوجّه الحداثي المميزين لمسيرة «الأحداث المغربية» والدالين على كفاحها في سبيل تنوير الرأي العام الوطني وإشراكه في التحليل. أكثر من ذلك، ومن خلال هذا الاستطلاع الريادي، تبلغ «الأحداث المغربية» صانع القرار عن الاتجاهات الاجتماعية السائدة التي يجب على ضوئها سنّ سياسات وردود ملائمة.

---

(١) الأحداث المغربية، ٢٣ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣.

وقبل الإقدام على التحليل التأويلي لنتائج البحث، أود إبداء بعض الملاحظات المنهجية في صيغة تساؤلات. كيف تم بالضبط جمع المعطيات الميدانية؟ ما هي نسبة منهجية الاستبيان، أي نسبة المبحوثين الذين استجوبوا بشكل مباشر وشفوي من طرف باحث ميداني؟ وما هي نسبة الاستمارة، أي نسبة المبحوثين الذين أجابوا عن الأسئلة لوحدهم دون حضور الباحث الميداني؟ من هم الباحثون الميدانيون الذين كُلّفوا بجمع المعطيات؟ لماذا لم يقع الاختيار على العينة العشوائية؟ لماذا تم الاكتفاء بالعينة الحصصية الأقل تمثيلية؟ ما هي اللغة التي اعتمدت في جمع المعطيات؟ هل كانت لغة واحدة أم تغيّرت حسب المبحوثين؟ وكيف؟ هل سبق أن أخضعت لائحة الأسئلة الموضوعة للتجريب للتأكد من مفهوميتها لدى كل الفئات الاجتماعية وللتأكد من قدرة كل المبحوثين على الإجابة عن كل الأسئلة؟ هل من المؤكد أن نسب اللاجواب تحيل إلى رفض إرادي وترمز إلى امتناع إرادي عن الجواب؟ أم أنها ترجع إلى عجز معرفي عن استيعاب السؤال والجواب عليه؟ إلى أي درجة يمكن أن نطلب من إنسان أمّي (وغالباً غير مسيّس) أن يحلل وقع الإرهاب على الاقتصاد الوطني أو على الاستثمار الأجنبي مثلاً؟ ألا يؤدي طرح مثل هذا السؤال على غير المختصين إلى خلق رأي مصطنع يخلط ويسوي بين انطباعات وخبرات؟ ألا يدخل ارتفاع نسبة اللاجواب/ لا أعرف بصدد القضايا التالية في هذا الباب: تدخل إدريس جطو في البرلمان[2] (١٨ في المائة)، مواقف

(٢) رئيس وزراء المغرب بين ٢٠٠٢-٢٠٠٧.

الأحزاب السياسية (١٥ في المائة)، قانون مكافحة الإرهاب (١٦ في المائة)؟ إلى أي درجة يمكن الاستكانة إلى آراء ساكنة تعتبر تنظيمات «العدل والإحسان» و«الصراط المستقيم» و«التكفير والهجرة» و«السلفية الجهادية» أحزاباً سياسية؟

لا تعني أبداً هذه التساؤلات تشكيكاً في مصداقية الاستطلاع. فلائحة الأسئلة تضمّنت في الواقع قضايا تسكن المواطن المغربي منذ أمد ليس بالقصير، وبالتالي فإن رأيه بصددها ليس مصطنعاً وليس وليد اللحظة الإرهابية المشؤومة. وبالتالي سأركز بالأساس على القضايا العالقة في ذهن كل المغاربة والتي تشكل بالفعل قضايا رأي عام وليس قضايا اختصاص وخبرة. في هذا السياق، أود أن أقسم نتائج الاستطلاع إلى ثلاث مجموعات: مجموعة الأغلبيات النسبية (خمسون في المائة وما دونها)، مجموعة الأغلبيات المطلقة (ما بين ٥١ و ٩٠ من المبحوثين)، مجموعة الأغلبيات القطعية (ما فوق تسعين في المائة من المبحوثين).

١) الأغلبيات النسبية

إنها الأغلبيات الضعيفة التي تؤشر على تشتّت الرأي العام. من القضايا التي تشهد على هذا التشتّت مقاصد الإرهاب الدولي، صورة المسلمين في العالم من خلال صورة بن لادن، الموقف من منع الأحزاب الدينية داخل الوطن. وفعلاً، لم تفرز هذه القضايا سوى أغلبيات نسبية ضعيفة. فـ٣١ في المائة فقط يرون أن «إظهار قوة الإرهاب» هو المقصد الأول لدى الإرهابيين الدوليين (وجدير بالملاحظة أن ١٠ في المائة فقط يعتقدون أن مقصد الإرهابيين هو

تقوية عظمة الإسلام). وتعبّر أغلبية نسبية أقل ضعفاً (بالمعنى الإحصائي) عن أن أسامة بن لادن يشكل خطراً على صورة المسلمين في العالم (٤٢ في المائة). وفي هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى أن النساء أميل إلى تكوين نظرة إيجابية عن بن لادن. إنه نموذج الرجولة الشجاعة التي تتحدى أكبر قوة عسكرية في العالم بالنسبة لامرأة لا تزال ضحية التعريف الأبيسي للرجولة، وهو ضرب من الاستلاب الأبيسي طبعاً. كما نجد أن بن لادن يحظى بصورة إيجابية لدى الفئة العمرية ١٥-١٩ سنة التي تبحث من جهتها عن أب روحي نموذجي يحميها من اللاشرعية الدولية وينتقم لها. ويبيّن استطلاع «الأحداث المغربية» أن صورة بن لادن قد فقدت (إحصائياً) الكثير من نموذجيتها لدى المغاربة بعد أحداث ١٦ مايو، ذلك أن نتائج بحث أميركي سابق (وهو بحث Pew Research Center for the People) أنجز بين ٢٨ نيسان/أبريل و ١٥ أيار/مايو أظهر أن ٤٩ في المائة وضعوا شخصية بن لادن في المرتبة الثانية بعد شيراك.

من الأغلبيات النسبية الأخرى التي يتوجّب الإشارة إليها والوقوف عندها كون٤٠ في المائة من البيضاويين (سكان الدار البيضاء) يميلون إلى منع الأحزاب الدينية في مقابل ٣٧ في المائة (ضد المنع). بصدد هذه القضية الحساسة، نجد أن ١١ في المائة يرفضون الإجابة وأن ١٢ في المائة لا يعرفون. ما معنى رفض الإجابة هنا؟ وما معنى عدم المعرفة هنا؟ في أي اتجاه يمكن تأويل اللاجواب بسبب الرفض أو اللامعرفة؟ هل هي إرادة استئصال تخاف التعبير عن نفسها من شدة إرهاب الأصوليين؟ أم إرادة تدعيم للحزب الأصولي تخشى بدورها التعبير عن نفسها خوفاً من التهمة

بالإرهاب؟ أم جهل حقيقي بالمشكل بكل بساطة؟ إن تحييد نسبتي الرفض واللامعرفة يتركنا أمام فارق ثلاث نقط فقط لصالح الاستئصاليين. هنا تظهر أهمية بحث ميداني إضافي «كيفي» يستعمل «المقابلة نصف الموجّهة» لتعميق رأي المبحوث حول الاستئصال (أو عدمه) وللوقوف على منطقه. ذلك أن الميل إلى الاستئصال يمكن أن يقوم على منطق دستوري (عدم علمانية الدولة) أو على منطق سياسي (فشل الأصولية الممأسسة في احتواء كل الحركة الأصولية وفي ضبطها). التعميق نفسه يتوجب بصدد الميل إلى عدم المنع قصد التعرف على منطقه، وهو منطق يقول، في أحسن الأحوال، بتمكين كل الاتجاهات الاجتماعية من التعبير عن نفسها باسم الديمقراطية. أما في أسوأها، فيذهب إلى أن الإسلام في حاجة إلى سند سياسي لكي يستمر...

وحين نظل في «منطق» الخيط الناظم الذي يربط بين مختلف الأجوبة (وهو ضرب من التحليل الأفقي)، نجد أن الطرح الاستئصالي، سواء انطلق من اعتبارات دستورية أو سياسية، يعبر سيادة الاتجاه الحداثي كاتجاه اجتماعي. فمثلاً، لا تتجاوز نسبة القائلين بالفصل بين الجنسين في المدارس ٢٨ في المائة وفي الشواطئ ٤٢ في المائة. وقد أظهرت في كتابي «السكن، الجنس والإسلام» سنة ١٩٩٥ أن الميل الفعلي والعملي إلى الفصل بين الجنسين يرتفع كلما انخفض المستوى الاجتماعي للحي السكني. بتعبير آخر، يجد التأويل الوهّابي المتشدّد والسطحي للأخلاق الإسلامية تربة خصبة للتطبيق في الأوساط الفقيرة بالأساس (وإن لم يكن الفقر وحده عاملاً كافياً). صحيح أن الاستطلاع يبيّن أيضاً أن

«الحجاب» يعتبر إلزامياً بالنسبة لـ ٦٠ في المائة من المبحوثين، لكن كونه مسألة عقيدة بالنسبة إلى ٤٣ في المائة من المتعلمين و ٦٣ في المائة من الأمّيين يؤكد القانون السوسيولوجي نفسه، بمعنى أن التأويل الوهّابي ينغرس بشكل أوسع في الشرائح الاجتماعية المتدنية اجتماعياً. فكلما ارتفع المستوى التعليمي/ الفكري، انخفض الاعتقاد أن الحجاب مسألة عقيدة. وكلما انخفض المستوى الاجتماعي للحي السكني، ارتفع الميل إلى الارتداء الفعلي للحجاب باسم العقيدة. إن نجاح الأخلاق الوهابية يؤشر على ارتباطها بطبقات اجتماعية غير ميسورة، بل من مصلحة تلك الطبقات أن تختزل الإسلام في قواعد فقهية بسيطة (بدوية) تمكّنها من محاسبة ومحاكمة الطبقات الاجتماعية السائدة (سياسياً وعلمياً).

٢) الأغلبيات المطلقة

طبعاً، كل نسبة تتجاوز الخمسين في المائة تشكل أغلبية مطلقة، لكنني ارتأيت أن أضع في هذه الخانة النسب التي تتراوح بين ٥١ و ٩٠ في المائة فقط بالنظر إلى ضرورة تفسيرها بالمتغيرات السوسيولوجية التقليدية (جنس، سن، مستوى تعليمي، مهنة، سكن، دخل...). والواقع أني لم أحصل على النتائج الخام الرابطة بين النتائج وتلك المتغيرات. أما ما فوق التسعين في المائة، فأقترح اعتباره أغلبية قطعية تشكل شبه إجماع.

وتتعلق الأغلبيات المطلقة الأساسية بالقضايا التالية:

- زعزعة الأمن الوطني: ٥٥ في المائة من المبحوثين يرون أن المقصد الأول لإرهابيي الدار البيضاء هو زعزعة الأمن الوطني،

الشيء الذي يمكّن الإرهابيين-الانتحاريين ومن وراءهم من منظّرين ومنظّمين من التشكيك في قدرة الدولة على حماية المواطن وعلى الحفاظ على الشرعية والاستقرار.

- اللاتسامح: من النسب المطلقة الأخرى التي أثارت انتباهي نسبة ٦٣ في المائة من المبحوثين الذين يرون أنه لا توجد في المغرب أحزاب سياسية تدعو إلى اللاتسامح. طبعاً، تبين هذه النسبة أن «حزب العدالة والتنمية» يحظى بصورة إيجابية، رغم أن ٣٨ في المائة من أقلية (١٢ في المائة) تضع هذا الحزب على رأس الأحزاب السياسية التي تدعو إلى اللاتسامح. وكان من الضروري هنا أن يتم تعميق السؤال بشكل «كيفي» مع المبحوث من أجل تشخيص حدود معرفته (أو جهله) بالعنف الرمزي الذي تمارسه التنظيمات الإسلامية المندمجة في المجتمع السياسي والمدني من جهة، ثم لمعرفة ما هي تصوراته عن أقصى حدود التسامح من جهة أخرى. في هذا الإطار لا بد من وضع الأسئلة التالية: هل تؤمن التنظيمات الإسلامية المندمجة (سياسياً) بالديموقراطية الدينية، أي بالحرية الدينية؟ هل تؤمن بضرورة التزام كل مسلم بالديمقراطية؟ هل تؤمن بعدم إلزام كل ديمقراطي بالإسلام؟ كيف تنظر إلى وضع المسلم الذي يغيّر دينه باسم الديموقراطية (الدينية)؟ هل ترى أن المسلم حر في عقيدته وشريعته وأن قتله لا يجوز شرعاً وقانوناً وعرفاً؟ هل تعطي الأولوية للمواطنة في تقييم سلوك المغربي؟

- البؤس وراء الإرهاب: يأتي البؤس في قمة العوامل المفسرة لأحداث الدار البيضاء بنسبة مطلقة تصل إلى ٦٣ في المائة. وهذا

ما يؤكد الترابط القوي بين الفقر والإسلام المتطرف المتشدد. لنذكر هنا أن الإيديولوجيا الوهابية هي وليدة حجاز القرن الثامن عشر الفقير (ما قبل النفط بقرنين)، تلك الإيديولوجيا التي تمكّنت من التغلغل في الأوساط العربية الحضرية المهمشة والفقيرة بفضل الثروة النفطية بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣. لن ننسى أيضاً أن نشير إلى أن الوهابية، تلك القراءة التبسيطية المتشددة للإسلام، تتوافق والتصورات القبلية العصبية عن الصفاء والنقاء. وأكيد أن (اللا) عقل القبلي يستمر بشكل قوي في الأحياء الهامشية التي لا تنتمي في حقيقة الأمر إلى منطق المدينة لأنها لا تستفيد من بنياتها وخدماتها. ورغم هذه المعطيات الأنتربولوجية التي تفسر الاستعداد النفسي-الاجتماعي للحضريين الجدد لتقبل وتطبيق إسلام متعصب، فإن الترابط بين الفقر والإرهاب ينبغي أن يدقق حتى لا نقع في التبسيطية وفي خلاصات يناقضها درس الواقع. صحيح أن كل إرهابيي الدار البيضاء فقراء، لكن الفقر وحده لا يفسر الإرهاب. إذ لو كان الفقر هو العلة الكافية لتحول كل الفقراء إلى إرهابيين. ومن ثمة، لا بد من الإقرار بأنه إذا كان كلّ إرهابي فقيراً، فإن كلّ فقير ليس إرهابياً (بالفعل). إن الفقير إرهابي بالقوة (بالمعنى الأرسطي) كما أن كل مسلم أصولي بالقوة. وانطلاقاً من هنا، لا بد من التساؤل عن التوسطات النفسية والفكرية بين الفقر والإرهاب. من التوسطات النفسية الحرمان الجنسي مثلاً، مما يجعل من «الحريك نحو الجنّة» سعياً للتمتع الجنسي اللامحدود: فحور الجنة في خدمة المسلم الذي ضحّى بحياته في سبيل الإسلام. وتبين دراسات عالم الاجتماع الألماني هلموت رايش

(Helmut Reiche) أنه كلما انخفض المستوى الاجتماعي كانت الأخلاق الجنسية أكثر تشدداً. وفي الاتجاه نفسه، بيّن ماسترز وجونسون (Masters and Johnson) أن هناك ترابطاً بين الممارسات الدينية الهوسية المتشددة والاضطرابات الجنسية. إن الحرمان الجنسي يؤدي إلى العدوانية تجاه الآخرين وتجاه الذات نفسها (تحقير الذات)، وهي العدوانية التي تتجسّد بشكل مطلق في تفجير الآخرين بواسطة تفجير الذات الذي يعيد الاعتبار إلى الذات (في نظر الإرهابي المنتحر). أما التوسطات الفكرية فتتمثل في استبطان الوهّابية في الغالب دون معرفة بها ودون موقعتها كتوجه متشدد ضمن الاتجاهات الإسلامية. صحيح أن للوهابية وسائل مادية ضخمة للتغلغل والانتشار (٧ في المائة يشيرون مثلاً إلى دور الخطب السياسية في المساجد)، لكن الحاجة اللاشعورية إلى أخلاق متشددة لدى الإنسان المحروم تقوده إلى العثور على ضالته في الإسلام الوهابي. فالأخلاق الوهابية المتشددة تؤمنه ضد إغراء الشهوة وتمكّنه من كبت عجزه الموضوعي عن استهلاك ملذات الحداثة. مجمل القول، يتم استقطاب الفقير انطلاقاً من إقناعه بترادف بين الإسلام والوهابية وذلك باستغلال وضعه الاجتماعي وتوظيف استعداده النفسي. في هذه الحالة، لا يبقى الفقير إرهابياً بالقوة بل يصبح إرهابياً بالفعل. وقد أشار المبحوثون إلى استعمال الدين في السياسة (بنسبة ٣٩ في المائة) كعامل مفسّر، بمعنى أن منظّري ومنظّمي الإرهاب (غير الفقراء) يقنعون الإرهابي (الفقير/المحروم) بأن إيمانه الصحيح يحتّم عليه التحول إلى سلاح بشري للحد من المنكر، ولإقامة الدولة الإسلامية، وللدخول إلى الجنة

والنيل من نعمها (الجنسية بالأساس). إنه «حريك» عمودي، نحو الفوق، نحو الله.

إن التأكيد على عامل البؤس في تفسير أحداث الدار البيضاء بنسبة ٦٣ في المائة يبين الأهمية التي تعطى للعوامل الداخلية من طرف الساكنة. ذلك أن أهم عامل دولي يذكره المبحوثون، وهو حرب العراق، لا يحصد سوى أغلبية نسبية (٤١ في المائة) أمام عوامل دولية أخرى مثل الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي، السياسة الأميركية، العلاقات الطيبة بين المغرب وأميركا. وتجدر الإشارة هنا إلى أن النساء أكثر ميلاً إلى ذكر العوامل الداخلية (من فقر وبطالة)، فيما نجد الرجال أكثر إحالة الى المشاكل الدولية. وهذا أمر طبيعي بالنظر إلى كون النساء هن ضحايا الفقر والبطالة في المقام الأول ويعرفن جيداً ما للفقر والبطالة من تأثير كارثي على نفسية الرجل المغربي. فالفقير العاطل العاجز عن إعالة الذات وإعالة الآخرين، النساء بالخصوص بالنظر إلى تبطن الأبيسية في اللاشعور الجمعي اليومي، يصل إلى حد الشك في رجولته، فلا تبقى ذكورته كافية لإثبات رجولته (انظر في هذا الصدد عبد الصمد الديالمي: «الهوية الذكورية والصحة الإنجابية في المغرب»، ٢٠٠٠، تحت النشر). من هنا، يتبين أن تفجير الذات في عمل انتحاري يمثل، بالنسبة للذكر، استعادة لرجولة يقضي عليها اليومي، ذلك اليومي الفارغ من كل باءة وتواصل جنسي، من كل مسؤولية، من كل انتظار...

إن إعطاء الأولوية للعامل الاقتصادي-الاجتماعي في تفسير أحداث الدار البيضاء يؤدي في نسقية المبحوثين (غير المكتملة

وغير الشعورية) إلى فك الارتباط بين الانتحاريين والإسلام، أي إلى اعتبارهم خارج المنطق الإسلامي. وهذا ما يفسر تبني قانون مكافحة الإرهاب من طرف المجتمع المغربي بنسبة عالية (٧٧ في المائة). ونجد أيضاً أن ٨١ في المائة ينكرون على منظمة «القاعدة» تمثيلية الإسلام، وأن ٨٨ في المائة يعتقدون أن أحداث الدار البيضاء تخون قيم الإسلام وترجع بها إلى الوراء. وهي أغلبيات مطلقة قوية تدين الإرهاب وترفض الإسلام المتشدد وترى فيه خيانة لروح الإسلام السمحة. أكثر من ذلك، وفي الاتجاه نفسه، نجد أن ٢ في المائة فقط، وهي نسبة غير دالة إحصائياً، يرون أن الأصولية الإسلامية هي الحل لمشاكل المغرب، في حين تذهب أغلبية مطلقة قوية، ٨١ في المائة، إلى رفض الأصولية كحل، أي إلى رفض الدولة الإسلامية (كما يتصوّرها الأصوليون) كحل. وليس صدفة أن تلتقي هذه المواقف المستنيرة مع ميل عام وعارم إلى الديمقراطية. فعلاً، لقد عبرت أغلبيات قطعية عن ضرورة الاستمرار في الاختيار الحداثي (بكل مستوياته).

٣) الأغلبيات القطعية

إنها النسب التي تتجاوز ٩٠ في المائة، إنها أغلبيات (مطلقة) قطعية لا تحتاج لغربلة سوسيولوجية. إنها النسب التي تتكلم بنفسها دون تعنيف ودون تأويل، مثل:

- الاختيار الديمقراطي: رغم أحداث الدار البيضاء، فإن ٩٩ في المائة من المبحوثين يرون أنه لا بد من الاستمرار في التطور نحو الديمقراطية.

- الاختيار الحداثي: رغم أحداث الدار البيضاء، فإن ٩٥ في المائة يُقرّون أنه لا بد من الاستمرار في التطور نحو الحداثة.

- رفض الرقابة الدينية: ٩١ في المائة يقرون أنه ليس لحزب سياسي الحق في الحسم فيمن هو مسلم جيد ومسلم غير جيد (فقط ١ في المائة مع هذا الطرح).

إنها نسب تقترب من الإجماع الوطني وتوحي أن المجتمع المغربي يرفض الإرهاب كوسيلة للتغير الاجتماعي والسياسي، وأنه لا يتصور الإسلام مقروناً بالإرهاب. إن المجتمع المغربي عبّر بشكل واضح أنه لا إسلام خارج إطاري الحداثة والديمقراطية، وأنه لا مستقبل خارج الديمقراطية ودون الحداثة. فالقول بالديمقراطية اختيار لنظام سياسي يكرّس إرادة الشعب. والقول بالحداثة اختيار لمنظور إنسي يجعل من العقل البشري الحكم الأخير. في إطار ديمقراطي وعقلاني يتوق المواطن المغربي إلى ممارسة عقيدته وشريعته، أي دون وصاية سياسية، بشكل إرادي وحر. إنه المفهوم الحقيقي للعلمانية الذي يحرّر الإسلام من السياسة ويحفظ له قدسيته وتعاليه عن الأهواء والمصالح. إنه المفهوم الذي تبنته أغلبية قطعية دون أن تعي أنها علمانية، وسترفض ذلك النعت إن قيل لها إنها علمانية، مثل ذلك «المريض» الذي يرفض الاعتراف بميوله اللاشعورية وتبنيها. أليس رفض التدخل في الديني، أي في الإيمان، مطلب فصل بين الخاص والعام، أي مطلباً علمانياً؟ إن رفض المحاسبة من طرف سلطة سياسية- والفقهاء والعلماء سلطة سياسية أيضاً - رجوع إلى روح الإسلام وإلى مقاصده، أي إلى

كونه أداة معرفة وحب بالأساس وبامتياز. وكل إشراك للديني في السياسي تحريف للديني عن ماهيته وجوهره. وبالتالي، يتحتّم على الديني أن يرجع إلى مكانه الحقيقي، قلب المؤمن، وأن ينسحب من الساحة العمومية التي تستغله من أجل شرعنة إرادة السلطة. فهل بإمكان صانع القرار السياسي الإنصات إلى هذه الرسالة العلمانية التي تعبّر عن إيمان حقيقي وعن بلوغ الدين نضجه بفضل الحداثة والديمقراطية؟

خاتمة

أودّ أن أختتم قراءتي هذه بتساؤلين.

السؤال الأول هو لماذا اقتصر هذا الاستطلاع على مدينة الدار البيضاء؟ صحيح أن الدار البيضاء كانت مسرح أحداث ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣ المأسوية، وصحيح أن الدار البيضاء تعاني بشكل مكثف من التناقضات الاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها المجتمع المغربي. لكن ذلك لا يسمح لها، استناداً إلى منطق إحصائي محض، أن تمثل المجتمع المغربي. ومن ثمة، ضروري إجراء البحث نفسه على الصعيد الوطني من أجل التأكد من قابلية النتائج للتعميم حتى تصبح منطلقاً لسياسات ولبرامج وطنية. من المؤشرات على ضرورة عينة تمثيلية وطنية ما خلص إليه البحث الأميركي المذكور أعلاه من أن ٦٤ في المائة من المغاربة «فقط» يرون أن الديمقراطية على الطريقة الغربية يمكن أن تنجح في المغرب. أضع عمداً «فقط» بين مزدوجتين لأنها نسبة أضعف بكثير من تلك التي توصل إليها بحث «الأحداث المغربية/ CSA». ربما يرجع فارق ٣٥

نقطة بين البحثين إلى كون السؤال الأميركي يقرن الديمقراطية بالطريقة الغربية، لكن من المحتمل أيضاً أن أحداث الدار البيضاء وطّدت القناعة الديمقراطية وجعلتها تنتشر أكثر لأنها الحماية الحقيقية ضد الإرهاب في نهاية التحليل. والشيء الذي يرجّح كفة هذا الافتراض الكبير أن ٤٩ في المائة وضعوا شخصية بن لادن في المرتبة الثانية بعد شيراك في البحث الأميركي، لكن هذه النسبة المساندة لبن لادن انخفضت كثيراً بعد أحداث الدار البيضاء كما يتجلى ذلك في استطلاع الأحداث/ CSA.

السؤال الثاني هو لماذا كلفت **الأحداث المغربية** مؤسسة أجنبية للقيام باستطلاع الرأي؟ هل يدل ذلك على عدم ثقتها بالجامعات المغربية ومختبراتها السوسيولوجية ومكاتب الأبحاث الوطنية؟ هل هي عدم ثقة بعلماء الاجتماع المغاربة؟ هل يعني اللجوء إلى مؤسسة أجنبية موضوعية أكبر وحياداً أكبر من أجل إقناع «الخصوم» بمصداقية النتائج؟ هل المؤسسة الأجنبية محايدة؟ إن استحالة الحياد لا تعني استحالة الموضوعية، وهذه قاعدة تنسحب على علم الاجتماع الوطني والأجنبي معاً. وأود التذكير هنا أن علم الاجتماع الوطني بدأ يتلقى شيئاً من طلبات الدولة، فمتى سيبدأ القطاع الخاص بدوره باستشارته والركون إلى خبرته؟ صحيح أن الإدارة لجأت إلى خبراء أجانب وأهملت الكفاءات الوطنية لمدة طويلة، لكنها بدأت تكتشف أن لها علماء اجتماع من مستوى دولي بفضل الاعتراف الذي يحظى به بعض علماء الاجتماع لدى جامعات غربية ولدى مؤسسات دولية ذات مصداقية.

ختاماً، أود أن أوصي بضرورة القيام ببحث كيفي يستعمل مناهج كيفية مثل المقابلة نصف الموجهة، و جماعات النقاش المركّز، وسيرة الحياة من أجل تعميق المعرفة باتجاهات الرأي التي تم تشخيصها وقياسها بفضل استطلاع «الأحداث المغربية/ CSA».

الإسلاميات الوهّابية،
الأموال النفطية وتقنيات الإعلام الحديثة[1]

السؤال الأول: منذ سنين بدأ العديد من الكتب والمراجع الدينية التي تروج للفكر الوهابي يغزو الأسواق المغربية في غفلة من الجميع. وقد استغل مروجو هذه الكتب والمتاجرون بها سذاجة العديد من الناس الذين يعتقدون ببراءة أن هذه الكتب تنفعهم في حياتهم ما دامت تتناول قضايا دينية هم في حاجة إلى معرفتها، ولا يميزون بينها وبين الكتب الدينية الأخرى. لكن منذ أحداث ١٦ أيار/مايو على أبعد تقدير، كشف الواقع أن العديد من هذه الكتب والمؤلفات شكلت مرجعاً أيديولوجياً للعديد من المتطرفين. في نظركم ألا تعتبرون صحيحاً أن هذه الكتب تتحمل قسطاً من المسؤولية المعنوية في ما حدث، من حيث أن العديد من المتطرفين الدينيين يتغذون منها، أيديولوجياً، ويستندون إليها في تكفيرهم للمجتمع؟

جواب: لا شك أن هذه الكتب تتحمّل قسطاً من المسؤولية، فهذا قول بديهي وإلى حد ما مجاني، بمعنى أن هذا القول هو

---

(١) الأحداث المغربية، ٤ يوليو/تموز ٢٠٠٣، أجرى الحوار جمال بورفيسي.

افتراض يتوجب تأسيسه علمياً، وما دام هذا التأسيس غير قائم فبالإمكان رفضه. لكن، وبالنظر إلى تراكمات عامة في حقل الإعلام، يمكن أن نفترض أن قسط مسؤولية الكتب الوهّابية في تشكل الفكر المتطرف/الإرهابي أضعف من قسط مسؤولية الأشرطة السمعية-البصرية ومن زيارة المواقع الوهابية على شبكة الأنترنت. ويرجع ذلك إلى ارتفاع نسبة الأمية في المجتمع المغربي وإلى كون هذا المجتمع ليس بالمجتمع القارئ. إن القراءة لم تصبح بعد من سمات الثقافة المغربية في مدلولها الأنتربولوجي. من أجل التأكد من فرضيتك، لا بد من القيام بسوسيولوجيا القراءة حتى نتمكن من قياس مضبوط لمفعول الكتب الوهّابية على المتلقي. بتعبير آخر، يتوجب أولاً أن نشخص بشكل دقيق لائحة الكتب التي تروّج للفكر الوهابي في المغرب، وأن نشخص سوسيولوجيا مستهلكي تلك الكتب، أي أن نجيب بدقة عن الأسئلة التالية: من هم قراء الإسلاميات الوهابية من حيث السن والجنس والمستوى الدراسي والمهنة ومكان الإقامة... لماذا يُقبلون على قراءة هذه الكتب؟ ما هي حوافزهم؟ ما هي النسبة التي تشكلها قراءة هذه الكتب في فعلهم القرائي؟ كيف يتم تلقي مضمون هذه الكتب؟ هل لمضمون هذه الكتب تأثير مباشر على فكر قرائها وعلى سلوكهم؟ كيف ذلك؟ لا بد من إنجاز هذه المعرفة السوسيولوجية قبل استنتاج خلاصات عامة.

السؤال الثاني: هناك رأي يقول إن هذه المؤلفات التي تروّج للفكر الوهابي تغذي التطرف والغلو، وتدعو إلى الانغلاق، وقد

تشكل خطراً على الديمقراطية، وأنه تبعاً لذلك لا بد من مصادرتها، كيف تقيّمون هذا الرأي؟

جواب: باسم حرية التعبير، لست مع مصادرة الكتاب، كيفما كان الكتاب. فمن حق أي كاتب أن يعبّر عن رأيه بحرية كاملة... وباسم الديمقراطية الدينية التي أؤمن بها، من حق أي اتجاه ديني أن يعبر عن وجوده. لكن من حق الدولة المغربية ومن واجبها أيضاً أن تمارس سيادتها الوطنية وأن تحمي نفسها إيديولوجياً من الكتب الوهّابية حتى لا يكون ثمن تلك الكتب الزهيد العامل الأساسي في اقتنائها. يتحتم على الدولة المغربية أن تفرض رسوماً جمركية خاصة على الكتاب الوهّابي في إطار سياسة ثقافية دينية شمولية واضحة المعالم، حتى يفقد ذلك الكتاب الامتياز غير العادل الذي تمنحه إياه إمكانات دولة قطرية شقيقة وتوسعية في الوقت ذاته. إن الضعف المالي الذي واجهه المغرب في الثمانينات من القرن الماضي والذي لعبت السعودية دوراً أساسياً في تجاوزه ليس بالعلة الكافية لفتح الأبواب للكتاب الوهابي. أم أن التسامح الدولتي تجاه الكتاب الوهابي كان هو الضريبة الضرورية، اللاشرعية في نهاية التحليل، لتلقي المساعدة السعودية؟ من جهة أخرى، لا بد من مجابهة الكتاب الوهابي بإنتاج كتاب إسلامي وطني محيّن بفضل تعاون مؤسساتي بين وزارات التربية الوطنية والثقافة والشؤون الإسلامية. ولا بد أيضاً من إظهار الموقع المعرفي والإيديولوجي والسياسي الخاص للكتاب الوهابي داخل المنظومة الفكرية الإسلامية. لكن لا يجوز أن ينصبّ النقد على الدولة المتلقية المستهلكة لوحدها، فعلينا كذلك أن نسائل منتجي تلك الكتب. هل من حق المملكة العربية

السعودية كقطر إسلامي سيد أن يدعم انتشار الكتاب الوهّابي بشكل مطلق وأن يعولم منظوره الخاص للإسلام من أجل مناهضة الثورة الإسلامية (الشيعية) الإيرانية؟ هل من حق ذلك القطر الشقيق، باعتباره مهد الإسلام وقبلة كل المسلمين، أن يخصص إمكاناته المالية الضخمة لترويج الكتاب الوهابي على حساب الكتاب الإسلامي في كل تنوعه وغناه؟ هل من حقه أن يختزل الإسلام في الفكر الوهابي؟ أليس من الإسلام أن تكون النعم النفطية في خدمة الكتاب الإسلامي في كل اتجاهاته وبشكل عادل؟ ألا تقع المملكة العربية السعودية في ضرب من التوسعية حين تختزل الإسلام في وهابيتها؟ هل يمكن الاستمرار في هذا النهج خصوصاً وأن الترابط المؤسسي بين الفكر الوهابي وبين إسلام الدولة أصبح اليوم إشكالياً؟ ذلك ما تشهد عليه الأفعال الإرهابية التي وقعت في المملكة العربية السعودية نفسها وضد نظامها. وهذا ما يدفعني إلى تشبيه الأصولية الإسلامية بالبومرانغ (boomerang)، ذلك السلاح البدائي الذي يرتدّ صوب صاحبه ليضربه بعد ما يصيب هدفه. إن أسلمة الدول العربية من فوق، أي انطلاقاً من أسلمة الدولة تبعاً للنموذج الوهابي المحافظ، لم «تنجح» حتى الآن إلا في الدول الخليجية بفضل الريع النفطي. أما في الدول العربية الفقيرة، فإن الفكر الوهابي يتحول تدريجاً إلى أداة «ثورية» شعبية وسنّية في الوقت ذاته تهدد استقرار الأنظمة السياسية.

السؤال الثالث: موازاة مع الكتب والمجلات ظهرت أشرطة وأفلام فيديو لخطباء ومفتين جدد يدعون إلى رفع راية الجهاد ضد

المسلمين في المجتمعات الإسلامية باعتبارهم «كفاراً»، كما ظهرت مواقع على الأنترنت تصبّ في الاتجاه نفسه. في نظركم كيف يمكن أن نتعامل مع هذه الظاهرة؟ هل ينبغي الاعتماد على المقاربة الأمنية، والصرامة المؤيدة بالقوة، أم أن هناك بدائل أخرى؟

جواب: أولاً، لا يجوز الخلط بين الأشرطة السمعية-البصرية وبين المواقع على الأنترنت من حيث المتناولية (accessibilité). فإذا كان المضمون الوهابي لا يختلف جوهرياً بين هذين الوسيطين التواصليين، ينبغي التمييز بينهما من حيث المتناولية: إن الأشرطة السمعية-البصرية لا تحتاج إلى القدرة على القراءة وإلى تجهيزات خاصة خلافاً لزيارة المواقع الأنترنتية. كما أن الأشرطة، وبعضها يُهدى ولا يباع مثل الكتب، تبحث عن مستهلكيها خلافاً للمواقع التي تفترض إرادة وقدرة شرائية عند زوارها. وبالتالي يجوز أن نفترض أن متناولية الأشرطة أكبر وأسهل بالمقارنة مع متناولية المواقع، ويجوز أيضاً أن نفترض أن وقع استهلاك الأشرطة أكبر من وقع الكتاب أو من وقع زيارة المواقع الأنترنتية. لكن لا بد هنا أيضاً من القيام بسوسيولوجيات الاستماع والمشاهدة والزيارة. فالمواجهة الملائمة والفعالة للخطر الوهابي تتأسس على معرفته المشخصة الدقيقة. في هذا الإطار، لا بد من الإجابة عن الأسئلة التالية: أية أشرطة؟ أي مواقع؟ أي مضامين؟ من هم، سوسيولوجياً، المستمعون والمشاهدون والزوار؟ مرة أخرى، لست مع فرض الرقابة على المنتوجات الثقافية. إذ كلما فرضنا رقابة على منتوج ثقافي ارتفعت الرغبة في اقتنائه واستهلاكه. إنها قوة الممنوع وجاذبيته. مبدئياً، لا بد من إنتاج أشرطة ومواقع وطنية ملائمة

لسياستنا الدينية، وهي السياسة الدينية التي ينبغي أن تنطلق من مناظرة وطنية وتتأسس على ميثاق وطني. . . لا يكفي أن نقول إن كل المغاربة مسلمون. . . بل لا بد من سن بعض القوانين الزجرية- التجريمية بسرعة، وعلى رأسها تجريم كل مغربي كفّر مغربياً آخر ومتابعته قضائياً بصرامة. والواقع أن هذا الإجراء وحده لا يكفي، إذ ينبغي التحلي بشجاعة أكبر من خلال تطبيق فعلي لميثاق حقوق الإنسان الذي صادق عليه المغرب والذي تبناه الدستور في ديباجته. بتعبير أدق، ينصّ الفصل الثامن عشر من ميثاق حقوق الإنسان على حرية العقيدة، بمعنى أن من حق المسلم أن يغير دينه إذا اقتنع بذلك وأنه ليس من حق أحد أن يحاسبه أو يعاقبه على ذلك. آن الأوان لتبني مبدأ حرية العقيدة أو ما يمكن أن أسميه بالليبرالية الدينية، أي حرية المرور من دين الى آخر، من لا دين إلى دين، ومن دين إلى لا دين. نظرياً، تقتضي الحرية الدينية الفصل بين السياسي والديني، لكن مبدأ الحرية الدينية لا يتناقض أبداً مع مؤسسة إمارة المؤمنين كمؤسسة تسهر على صفاء العقيدة وليس على فرضها بالقوة. الأهم في هذا كله أن يقتنع كل مواطن مغربي بأن المواطنة شعور بالانتماء إلى الوطن ومساهمة في حسن سيره وحفاظ على استقراره بغض النظر عن العقيدة. إن منطق المواطنة يقتضي ألا يتم إدراك الآخر كخطأ، وأسهل طريق لتخطئة الآخر هو عدم الاعتراف له بالحق في الاختلاف الديني. بكلمة واحدة، لا ينبغي أن يتحول الشعور الديني، ذلك الشعور الكبير، إلى احتكار الحقيقة، إلى سجن سياسي، إلى أداة إرهاب. إن منطق المواطنة لا يعني فقط أن الجحيم ليس هو الآخر، بل يعني بالخصوص أن الجحيم ليس

للآخر (وأن الجنة لي وحدي). تبعاً لهذا، لا يكفي أن نقول للإرهابي إن المغاربة مسلمون ولا يجوز تكفيرهم وقتلهم، بل علينا أن نقنع كل إرهابي كامن بأن من حق كل فرد أن تحترم عقيدته أو لاعقيدته وأنه لا يجوز قتل أحد بدعوى الكفر والإلحاد. وفي هذا الصدد، لا بد من التذكير بأن القانون الجنائي المغربي تحلى منذ تأسيسه بنوع من الحكمة: فلا هو يجرّم الردة ولا هو يعاقب عليها.

السؤال الرابع: هناك عدة طرق يعتمدها دعاة السلفية الوهابية من أجل استقطاب منخرطين جدد، من بينها توزيع الكتب بالمجان أو بأسعار مخفضة جداً، وإرسال الكتب إلى أشخاص عبر البريد، وهي طريقة تذكرنا بما يفعله المبشرون الدينيون. هل يمكن اعتبار هذه المسألة عادية، بنظركم، أم أنه ينبغي أن تتخذ ضدها الإجراءات القانونية؟

جواب: انطلاقاً من قناعتي بالليبرالية الدينية، وهو الشيء الذي لا يعني أبداً أنني مع عدم تدخل الدولة في الشأن الديني، لا أميل إلى الرقابة والمصادرة والمنع... هناك في القانون الجنائي الفصل ٢٢٣ الذي يجرّم فعل التبشير، أي كل فعل يحاول حث المسلم على تغيير عقيدته. في الواقع، أنا أميل إلى حذف هذا الفصل من القانون الجنائي تماشياً مع مبدأ الحرية الدينية رغم أن قصد الشارع هنا قصد نبيل، وهو حماية المسلم من كل إغراء. طبعاً هذا فصل لا ينطبق على الإسلاميات الوهّابية لأنها لا تنطلق من المرجعية الإسلامية نفسها فحسب، بل تدّعي أنها رجوع بالمسلم إلى الإسلام الحقيقي. والواقع أن الادعاء الوهابي بامتلاك الحقيقة الإسلامية

لوحده وإرادته في ثني المسلم المغربي عن المذهب المالكي ينتهي في نهاية المطاف إلى التكفير وإلى الفتنة وإلى التبشير. ورغم هذا، يصعب جداً تجريم هذا الفعل «التبشيري» من النوع الخاص، إذ يستحيل تجريم تغيير المذهب داخل الإسلام من الناحية الشرعية ومن الناحية الحقوقية (الوطنية والدولية على حد سواء). ولست شخصياً مع تجريم أي مذهب كيفما كان. . . . إن الرد الملائم في نظري يكمن في توعية المواطن المغربي بأن الكتب الرخيصة التي توزع بالمجان أو عبر البريد لا تخدم الإسلام في شموليته ومطلقيته، بل تخدم إسلاماً خاصاً، وهّابياً تبسيطياً يقع بسهولة في التطرف وفي التكفير. يجب أن نبين للمواطن المغربي العادي أن الوهابية تلقي بمجادلات كلامية وفقهية غزيرة وغنية في مزبلة النسيان حتى تتمكن من التشويه القائل بتكفير تارك الصلاة مثلاً. على الدولة المغربية أن تقوم بحملات توعية في هذا الاتجاه وذلك باستعمال القنوات التلفزيونية الوطنية، وعلى فقهاء المغرب وعلمائه في الإسلام التجند لهذا الغرض، أي التجند للدفاع عن إسلام وطني ملائم ومتفتح على التعددية وعلى العقل. إن الخطر المحدق بنا هو إسلام متطرف يتعولم بفضل تبسيطيته وبفضل ثروات نفطية ضخمة توظّف وسائط تواصلية حديثة من أجل نشره. صحيح أنه ليس بمقدور المغرب تدعيم المالكية بالشكل التي تدعم به السعودية النزعة الوهابية، خصوصاً وأن الوهابية أصبحت تنغرس في أوساط الفقر والحرمان لأنها تستجيب لحاجة اجتماعية في النقد والمحاسبة والمحاكمة. . . كل هذا لا يمنع من المقاومة من داخل الدين ومن خارجه. فمن داخله لا ينبغي فقط التركيز على خصوصية المغرب الفقهية، بل

ينبغي توعية المواطن المغربي العادي بأن الإسلام ليس مذهباً فقهياً واحداً، وإنما هو أيضاً تصوف متسامح ومتسام وفلسفة عقلانية مستنيرة. ومن ثم، يتوجب العمل على إنهاء القطيعة التاريخية القائمة بين الفكر المغربي اليومي وبين الفلسفة... لا يكفي أن يتم تعميم تدريس الفلسفة وعلم الاجتماع في الجامعات والثانويات... أكثر من ذلك، ينبغي القيام بتغيير صورة الفلسفة لدى المواطن المغربي العادي والسهر على تفكيك الصورة السلبية التي نشرها بعض الفقهاء والطرقيين المتزمتين عن الفلسفة. ضروري أن يعرف المواطن البسيط أن الإسلام أنتج فلاسفة كباراً ساهموا بشكل كبير في نشأة الحداثة، وأن عليه الافتخار بهم. فمتى سيتم تكريم فيلسوف (ابن رشد) أو عالم اجتماع (ابن خلدون) خارج الإطار الجامعي الأكاديمي؟ متى ستقدّم الدولة المغربية الفيلسوف كرمز للوطن وكنموذج للأجيال الصاعدة؟

السؤال الخامس: لوحظ منذ فترة إقبال شديد على الكتب الدينية ما فتئ يتزايد، وهذا ما يظهر جلياً في المعارض التي تقام هنا وهناك، حيث تنفد الكتب الدينية من الأسواق خلال فترة وجيزة، كما لوحظ أن الكتب التي تحظى بنسبة أكبر من البيع هي الكتب الدينية ذات المنحى السلفي الوهّابي، بينما عرف رواج الكتب الأخرى انحساراً ملحوظاً، كيف تفسرون هذه الظاهرة؟

جواب: إن التعثر الذي يعرفه مسلسل التنمية والديمقراطية في العالم العربي-الإسلامي، إلى جانب الحروب التي تشنها العولمة ضده، يوهم العامة، بفضل تواطؤ بعض المثقفين، بأن الإسلام هو

الحل وهو البديل. ومن ثم الإقبال على التهام كل الكتب المبسطة التي تدعي أنها تبين كيف يجيب الإسلام عن كل قضايا المسلم المعاصر، بل وتدعي أنها تجعل كل الإسلام في متناول القارئ العادي، فتخلق لديه شعوراً نرجسياً بالتحكم المعرفي بالإسلام بل بالقدرة على الإفتاء في شريعته. . . طبعاً، يلعب التوزيع المحكم والثمن الزهيد دوراً أساسياً في ازدهار السوق الكتابية الوهّابية، الشيء الذي يجعل من الوهابية سلعة في متناول الجيوب والعقول الضعيفة. وهي أيضاً سلعة تكلّف المسلم المقهور بمهمة دينية عليا، وهي الجهاد ضد النظام الدولي الجديد «الكافر» و«الملحد». . . بكلمة واحدة، تقوم السوق الوهّابية بوظائف متعددة وتستجيب لحاجات متعددة ومتجانسة من جراء تقهقر الأدبيات الماركسية ومن جراء عجز المنظومة الليبرالية المعولمة عن تعبئة الجماهير العربية. إن الأصولية الوهابية تكتسح اليوم ساحة الفراغ الفكري بفضل سياسة التعريب أيضاً، فهذه السياسة لعبت دوراً هاماً في التهييء لاستهلاك الكتاب الوهابي. إن القدرة اللغوية على المطالعة بلغة أجنبية تقلصت بشكل مثير للانتباه. . .

خلاصة القول، أعتقد أن مواجهة الثقافة الوهابية لا تتم إلا بفضل إنتاج ثقافة بديلة أولاً، في انتظار القضاء على الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تجعل من الإقبال على الثقافة الوهابية إرضاء لحاجة دفينة في نفسية الجماهير العربية المهمّشة والمحرومة. . .

الإرهاب والفقر المثلّث: الاقتصادي والتعليمي والروحي[1]

من خلال تتبع بروفيلات الانتحاريين من ٢٠٠٣ إلى الآن، هل يمكن أن ترسم لنا مواصفات الانتحاري المغربي الافتراضي؟

في اعتقادي، أهم وصف يجسد شخصية الشاب الذي يفجر نفسه ويفجر معه آخرين باسم الإسلام هو الفقر الذي يتكون من أبعاد رئيسية ثلاثة. أول هذه الأبعاد هو الفقر المادي الاقتصادي. فكل الذين فجروا أنفسهم في المغرب ينتمون إلى أوساط اجتماعية فقيرة، هشة ضعيفة، تسكن في أحياء شعبية هامشية، تعاني من الاكتظاظ الذي يسبّب القلق والشعور بالحرمان.

البعد الثاني هو الفقر التعليمي، أي أن المفجّرين لأنفسهم لهم مستوى تعليمي ضعيف. هذا المستوى يوهمهم بأنهم يمتلكون حقيقة الإسلام. هذا المستوى التعليمي الضعيف، إن لم نقل الأمية، هو الذي يسمح بتكوينهم الإيديولوجي السريع في بعض المنظمات السرية، وهو الذي يوهم المفجر لذاته أنه على دراية

---

(١) المساء، ٢٦ يوليو/تموز ٢٠٠٧، أجرت الحوار سهام إحولين.

بالإسلام وبأمور الدنيا، وأنه يفهم معنى وهدف وحقيقة الإسلام جيداً. لكن الحقيقة هي أن فهمه مسطّح، مقولب ومبسّط جداً للإسلام، بل يفقر الإسلام كثيراً ويبتره من البعد الروحي.

أما البعد الثالث فهو الفقر الروحي بالضبط، بمعنى أن المفجر لنفسه إنسان فقير روحياً. إن الشاب الذي يعاني من الفقر المادي ويشكو من الفقر التعليمي لا يستطيع أن يتسامى وأن ينظر إلى الحياة الدنيا من فوق، بل إنه يصبح حقوداً لا يقبل أن يتلاءم مع الواقع الاجتماعي كما هو، ولا يقنع بما قسم الله له. بتعبير آخر، لا وجود لدى هذا الشاب لبعد صوفي يساعده على الترفع عن المتع والملذات المادية. فالمفجر لنفسه يصبو إلى هذه المتع المادية الحسية، فهومقتنع بها ولا يحاول أن يتجاوزها، بل يبحث عنها ولا يفكر أبداً في التسامي عنها.

ما هي أسباب التطرف الديني الذي يوصل إلى الانتحار؟

هنا ينبغي أن نميز في الحركة الإسلاموية المغربية بين ثلاثة توجهات. التوجه الأول توجه مندمج، قبل اللعبة السياسية وقبل الانخراط فيها رغم شكليتها وكل نقائصها. هذا التوجه تبنّى الاختيارات الأساسية للدولة المغربية واعترف بالملك كرئيس دولة وكأمير المؤمنين، كما اعترف بإسلامية المجتمع المغربي رغم ما يعرفه هذا المجتمع من انحراف (في نظره).

التوجه الثاني هو توجه نصف مندمج، في منزلة بين منزلتين، فلا هو داخل اللعبة السياسية ولا هو خارجها. هذا الوصف ينطبق على جماعة العدل والإحسان لكونها غير معترف بها قانونياً، لكنها

نشيطة داخل المجتمع والكل يعرفها ويعرف وزنها. تعترف هذه الجماعة بالملك كرئيس دولة، لكنها لا تعترف به كأمير للمؤمنين. وخلافاً للإسلاموية المعتدلة المندمجة التي تقول فقط بالانحراف، يوظّف هذا الاتجاه مفهوم الفتنة ويطبّقه على المجتمع المغربي، ويطالب بإقامة الخلافة الإسلامية القادرة لوحدها على جعل السياسة امتداداً آلياً للدين وتطبيقاً حرفياً لتعاليمه.

التوجه الثالث، والذي يمكن أن نسميه إسلاموية جذرية متطرفة، يعتقد أن الانخراط في اللعبة السياسية كما هي قائمة الآن شيء غير مجدٍ. في نظر هذا التوجه، المجتمع المغربي مجتمع مرتد وكافر، يسوسه جهاز دولتي جاهلي، وبالتالي لا يمكن تطبيق الإسلام في مجتمع جاهلي ومن طرف دولة جاهلية، بل ينبغي أن تقلب هذه الدولة كلية لكونها دولة كافرة ويجب الجهاد ضدها باستخدام عنف شرعي. هذا التوجه يرفض المشاركة السياسية لا لأنها مغشوشة فقط، بل لأنه يرفض الديمقراطية ككل، يرفضها باعتبارها تجعل من الشعب المصدر الأوحد للقانون وفاعلاً سيداً لا يعلو عليه أحد... أما هو، فيرى أن الشرع من عند الله وأنه فوق كل اعتبار تاريخي وفوق كل شعب، وبالتالي فلا يمكن قبول الديمقراطية نظراً لعلمانية وزمنية قوانينها.

إذن، التطرف الإسلاموي قناعة إيديولوجية تنطلق من أن الدولة القائمة دولة جاهلية غير شرعية، وبالتالي لا يعقل أن نطلب من هذه الدولة أن تطبق الإسلام، بل يجب الجهاد ضدها وإحلال حكم الله محلها.

كيف وصلت هذه القناعة الفكرية إلى عقول الانتحاريين؟

هناك منظمات وشبكات دولية وقنوات تستغل فقر الشباب المغربي لتلقينه مواقف جذرية رافضة باسم الإسلام. فالشاب الذي يعاني من الفقر، في بعده الثلاثي الذي ذكرت، لا ينتظر أي شيء من الحركة الإسلاموية المندمجة ولا ينتظر أي شيء من دولته. يعيش هذا الشباب دون أي بصيص من الأمل، فيصبح جذرياً وعنيفاً.

العنف هو الوسيلة الأساسية التي يعبر بها الإنسان الفاقد لكل شيء عن نفسه، وهو أداة تعبير الشاب الذي ليست له أي أداة تعبيرية أخرى، والذي فقد الأمل ولا ينتظر أي شيء من السلطة ومن كل الفاعلين السياسيين المشاركين في لعبة سياسية مغشوشة وغير مجدية.

أين يلتقي وأين يختلف عنف المجموعات الإرهابية مع عنف السلطة وعنف المجتمع؟

يمكن القول إن الفرق فرق بين عنف منظّم وعنف غير منظّم، بين عنف مشروع وعنف غير مشروع. طبعاً، الشرعية تعكس عادة منظور السلطة القائمة، لكن الإسلاموية الجذرية تستمد شرعية عنفها من قراءة مغايرة للنصوص المقدسة وانطلاقاً من موقع اجتماعي واقتصادي مغاير.

ما من سلطة إلا وتقوم على عنف منظم. فالدولة تسوس المجتمع بالاعتماد أساساً على أجهزتها القمعية مثل الشرطة، الجيش، القضاء، كما تستعين بأجهزتها الإيديولوجية أيضاً مثل

المسجد والمدرسة والحزب السياسي. . . ما يجعل عنف الدولة عنفاً منظماً ومشروعاً كونه يتأسس مبدئياً على عقد اجتماعي يعبر عن توافق أدنى.

على صعيد المجتمع، هناك عنف منظم مثل سلطة الأب على الابن، سلطة الزوج على الزوجة (في الفقه قبل إصلاحه من طرف مدونة الأسرة سنة ٢٠٠٣) وسلطة رب العمل على العامل. . . هناك سلطات كثيرة لكنها منظمة انطلاقاً من عقود يتحكم بها الموقع الاجتماعي للفرد،أي الموقع الذي يجعله يقوم بأدوار معينة.

يجب أيضاً التفريق بين العنف الفيزيقي والعنف الرمزي. في المجتمعات التقليدية، كان العنف فيزيقياً كأن يضرب الأب طفله أو يضرب الزوج زوجته، وكان هذا أمراً طبيعياً ومشروعاً. لكننا الآن نوجد أكثر أمام أشكال مختلفة من العنف الرمزي كأن تحتم المدرسة على التلميذ استيعاب مضامين وتوجهات معينة.

ونظراً لأن العنف الفيزيقي أصبح مجرّماً أكثر فأكثر، والمجتمع يستسيغه أقل فأقل، لا بد من تصريفه عبر قنوات مقبولة قانوناً واجتماعاً، قنوات نبيلة مثل الرياضة. فالإنسان الذي يريد أن يعبر عن عنفه الفيزيقي عليه أن يتعاطى الرياضة لكونها شكلاً اجتماعياً نبيلاً لتصريف العنف. . . لكم الخصم بقوة أو ضرب الكرة بقوة مثلاً أفعال تصرّف العنف بشكل مشروع في إطار قوانين منظمة، والمتفرج نفسه يتماهى مع اللاعبين ويصرّف عدوانيته في هذا الإطار.

أما العنف الجذري المرتبط بالإسلاموية الجذرية، وهو العنف

الذي يستهدف المدنيين وغير المحاربين، فهدفه سياسي بالمعنى الواسع للكلمة من حيث هو تشكيك في قدرة الدولة على حماية المواطنين، وخلق جو من البلبلة وعدم الاستقرار بين المواطنين من أجل إفقادهم الثقة بأنفسهم وبالأجهزة الساهرة على أمنهم.

هناك عدة أشكال من الانتحار في المغرب. هناك من يفجر نفسه بواسطة قنبلة، هناك من يرمي نفسه في البحر في محاولة منه للهجرة والوصول إلى الضفة الأخرى، وهناك من ينتحر بلجوئه إلى المخدرات. لماذا هذا الإصرار على الانتحار عند المغاربة؟

لا أعتقد أن هناك إصراراً فطرياً للمغاربة على الانتحار... صحيح أن متناول المخدرات والمهاجر غير الشرعي والمفجر لنفسه يعبرون كلهم عن إرادة موت، عن رغبة في التخلص من حياة لا تطاق... لكن في العمق، تعبر إرادة الموت تلك عن إرادة حياة، عن إرادة حياة أخرى، حياة لائقة، كريمة، إنسانية.

حينما يخاطر الشاب بالغرق في البحر أو حينما يتناول مخدرات، يعبر عن تشبّثه بالحياة، يريد أن يحيا لكن في شروط كريمة وإنسانية. إذن، الإنسان الذي يفجر نفسه يعبر عن رفضه لظروف عيشه القائمة، وبالتالي فالفعل الانتحاري يعبّر عن إرادة حياة.

هل يمكن اعتبار الانتقام أحد أسباب الانتحار؟

طبعاً، يمكن اعتبار الانتقام أحد أسباب الانتحار. فالشاب الذي لا يملك أي شيء يحمّل الآخرين، من دولة وأحزاب ونقابات

وأغنياء، مسؤولية وضعيته وحرمانه. وتدور في عقل هذا الشاب عدة تساؤلات مثل: لماذا أنتم؟ لماذا ليس لي ما لكم؟ لماذا لا أتمتع بالحياة كما تتمتعون بها أنتم؟ أنت لك وظيفة وراتب، لك منزل وسيارة، لك زوجة وأطفال، لك كل شيء بينما أنا لا أملك أي شيء. هذا وضع غير عادل، غير منطقي. لذلك أنا أنتقم منكم وأقتل وأعنف، إنني أنا أيضاً إنسان ولديّ الحق في كل تلك الأشياء.

أذكر الآن شيئاً كنت قد قلته في حوار مع جريدة مغربية بعد تفجيرات ٢٠٠٣، وهو «الحريك نحو الجنة». «الحريك» هو عادة حريك أفقي من قطر إلى قطر، أما في حالة الانتحاري فهو «حريك» عمودي، من تحت إلى فوق، نحو الجنة التي فيها كل الطيبات التي لا يتمتع بها الانتحاري في الحياة الدنيا. من بين هذه الطيبات المتعة الجنسية. في غالب الأحيان، ليس للشاب الانتحاري حياة جنسية مرضية، ليست له زوجة، ليست له إمكانيات تمكنه من اقامة علاقات جنسية حقيقية، كاملة ومبلورة، وبالتالي يحرك نحو الجنة حيث سيجد حوريات جميلات بانتظاره، مكافأة لإيمانه واستشهاده.

كيف يمكن تفكيك إيديولوجية الانتحار والعنف؟

أول شيء يجب القيام به، في اعتقادي الشخصي المتواضع، هو تحقيق عدالة على المستوى الدولي. هذه العدالة الدولية تتمثل في القضاء على الفوارق الاقتصادية بين الشمال والجنوب، وفي حل كل المشكلات المتعلقة بالدول العربية والإسلامية بشكل عادل وعلى رأسها القضية الفلسطينية، ثم العراقية، ثم الأفغانية...

فالمسلم الفقير يرى في كل هذه الحروب حروباً استعمارية جديدة وتعنيفاً مقصوداً ضد الإسلام وضد المسلمين. فقراءته السطحية للأحداث تجره إلى الاقتناع بهذا الأمر، بالإضافة إلى كون بوش من جهته بدأ يُضفي على حروبه طابعاً دينياً، وهو ما يعزّز الشعور لدى المسلم الفقير بأن الصراع بين النحن والآخر صراع ديني بالأساس.

إن تحقيق العدالة الدولية، اقتصادياً وسياسياً، سيمكّن المسلم من تقبل المعنى الحقيقي للعلمانية. وأقصد بالعلمانية أساساً حرية التدين. فحينما أتدين، أتدين بشكل فردي واختياري وأجعل من علاقتي بالله علاقة روحية شخصية لا أسعى من خلالها إلى بلوغ سلطة سياسية. هذا شيء أساسي ينبغي أن يقتنع به كل مسلم. لا يجب أن أجعل من الدين وسيلة للوصول إلى السلطة السياسية، لهذا فالعلاقة بين السياسي والديني يجب أن تكون علاقة حياد، بل تنافر.

في اعتقادي، العلمانية هي الحل، لأن الوظيفة الأساسية للدين وظيفة روحية. فمهمة الدين الرئيسية هي مساعدة الإنسان على أن يصبح كريماً، نبيلاً، متسامياً، متقبلاً للآخر، هي تجنيبه الحسد والانتقام والقتل. . . هذا البعد الروحي للدين لا يمكن أن يصله الإنسان والوضع الدولي غير عادل من جهة والوضع الاقتصادي غير مريح من جهة ثانية. صحيح أن أقلية من المسلمين تبلغ ذلك المقام النبيل بفضل التصوف، لكن الأمر يتعلق بأقلية. ومن جهة أخرى، يمكن اتهام التصوف في الظروف الراهنة بالقيام بدور يحافظ على الفوضى الدولية، الاقتصادية والسياسية. حالياً، التصوف هو أفيون المسلمين.

كيف ترون مقاربة الدولة لعنف المجموعات المتطرفة؟

أقترح كعادتي أن تكون مقاربة الدولة للعنف الإسلاموي مقاربة ثلاثية. فهي لا بد أن تكون أولاً مقاربة أمنية لأن هناك حالة استنفار واستعجال لإيقاف العنف، وينبغي أن نساند الدولة في مجابهة العنف الناطق باسم الإسلام، ومن واجب كل مواطن مغربي مساعدة الأمن الوطني من أجل مواجهة خطر العنف الإسلاموي الأعمى.

المقاربة الثانية تتمثل في إدماج كل الحركات الإسلاموية في اللعبة السياسية الديمقراطية، هذا شيء صعب التحقيق من جهة، وملتبس من جهة ثانية. تحاول بعض الأحزاب الإسلاموية تقليد الديمقراطية المسيحية كما هو الشأن في تركيا وكما هو الشأن في المغرب مع حزب العدالة والتنمية. هذا الاتجاه ملتبس وفيه منزلقات لأن موقف الأحزاب الإسلاموية من التعددية الملازمة للعلمانية غير واضح... لنفترض أن حزب العدالة والتنمية في المغرب وصل إلى الحكم في الانتخابات المقبلة. هل يمكن أن يقبل هذا الحزب بمبدأ الحرية الدينية؟ هل يمكن أن يقبل بالحرية الفردية في تناول الخمر أو في ممارسة الجنس خارج الزواج؟ المشكل لا يطرح الآن لأن القوانين المغربية الحالية تجرّم ما حرّمه الفقه. لكن إذا كان من الممكن نظرياً أن تطالب أحزاب يسارية بعدم تجريم ما حرمه الفقه باسم المواطنة وحقوق الإنسان، فمن الصعب انتظار مثل هذه الخطوة من طرف الحزب الإسلاموي المذكور. أشدد على عبارة «إسلاموي» للتمييز ونظراً لأن كل الأحزاب السياسية المغربية إسلامية. وبالتالي، فإن توظيف الديني في

السياسي هو في نهاية المطاف إرادة لاستغلال السياسي من أجل فرض نموذج ديني أحادي على كل أفراد المجتمع. إما أن تقبل بهذا الدين وكل تعاليمه وإما أن تعاقب. هل الحزب الإسلاموي المرشح للفوز في الانتخابات المقبلة قادر على فك الارتباط بين الدين والمواطنة؟ الأرضية المشتركة التي تنطلق منها عادة الأحزاب السياسية في كل نظام تعددي هي أن المواطن مواطن بغض النظر عن دينه أو إلحاده، ويعامل كمواطن دون مراعاة لطبيعة أو درجة تدينه.

في الواقع، الهدف من إدماج الإسلاموية المعتدلة في اللعبة السياسية هو التحكم بكل الحركة الإسلاموية. نعتقد أننا بإدماجنا لإسلامويين معتدلين سنتحكم بكل الحركات الإسلاموية الأخرى، المتطرفة منها بالخصوص، وننزع الشرعية عنها. فالإسلاموية المعتدلة هي، في نهاية التحليل، أداة سياسية لنزع الشرعية عن الإسلاموية المتطرفة. هذا هو القصد من إدماج الحركات الإسلامية المعتدلة في السياسة، وهذا هو الهدف الاستراتيجي من إرادة إشراك الشباب المغربي في السياسة. في الستينيات من القرن الماضي، كانت السياسة هي الشر بعينه، أما الآن فقد أصبحت وسيلة تكتيكية لتجنب الشر (الإسلاموي المتطرف). لكن ما هي ضمانتنا بأن الإسلاموية المعتدلة لن تتراجع عن اعتدالها وهي في موقع السلطة؟ أخصوصية الأسلوب المغربي في تدبير الشأن العام؟

أما المقاربة الثالثة ضد العنف الجذري فهي المقاربة الاجتماعية الطويلة النفس. لماذا يتحول المسلم إلى إسلاموي إرهابي انتحاري؟

لأنه فقير ومحروم. الإسلاموي المنفذ، أي الانتحاري، شاب فقير في كل الحالات التي وقعت في المغرب. وبالتالي على الدولة أن تعتني بهؤلاء الشباب وأن تقضي على الفقر المادي والتعليمي والروحي الذي يجعلهم يائسين. بمعنى آخر، ينبغي أن نقضي على حاجة الشاب المسلم الى أن يتحول إلى إسلاموي عنيف للتعبير عن غيظه ووجوده. هذه المقاربة ليست رهينة بالمعطيات الوطنية فقط، بل إنها مرتبطة بميلاد نظام عالمي جديد حقيقي...

علم النفس (المغربي)
وتحديث الثقافة الدينية[1]

السؤال الأول: هل يمكن لعلوم النفس أن تفيد في تحليل الظاهرة الأصولية؟

جواب: ليس هذا إمكاناً فقط، بل إنه ضرورة إبستمولوجية. إن المقاربة السيكولوجية للظاهرة الأصولية أمر لا مفر منه، خصوصاً حينما تبلغ الأصولية درجة الإرهاب الانتحاري. فمما لا شك فيه أن الإرهابي المنتحر إنسان استقطب وأخضع لتشريط مضاد، أي لعملية غسل دماغ، ثم لتشريط جديد. من هنا تتجلى أهمية علم النفس في إدراكنا لكيفية تحويل الإنسان إلى قنبلة بشرية تخدم قضية عليا، إلى مسلم مستعد للاستشهاد في سبيل القضية الإسلامية. بالإضافة إلى هذا، لا بد من القول بأن الاستقطاب لا يمكن أن ينجح مع أي إنسان، إذ إن للشبكات الإرهابية حظوظاً أكبر في «النجاح» مع إنسان يعاني من حرمان متعدد ومركب... فالحرمان شعور بالإحباط وبالفشل، وهو شعور يقود صاحبه إلى التقليل من قيمته

(١) السياسة الجديدة، ٢٥ يوليو/تموز ٢٠٠٣، أجرت الحوار عزيزة حلاق.

الشخصية وإلى اليأس من الحياة. طبعاً، تفجير الذات الانتحاري هو الحل «الوحيد» الذي يبقى أمام الإنسان المحروم المقهور ليتحرر بشكل كلي ونهائي من ذات عاجزة عن مواجهة الحداثة وفاشلة في القيام بأدوارها الذكورية التقليدية (القدرة على الباءة، أي القدرة على النكاح والنفقة). وهمياً، يعيد التفجير «البطولي» إلى الإنسان المقهور كرامته، ويمكنه من الانتقام من أناس يحملهم مسؤولية فشله كما يوهمه بالذهاب إلى الجنة للنيل من نعمها. هذا الاختيار الجذري الحتمي (من منظور المنتحر) يدفع عالم النفس إلى اعتبار الانتحار الإرهابي في حد ذاته، وبغض النظر عن دوافعه وحيثياته، سلوكاً اضطرابياً ومرضياً (بفتح الميم). من جانب آخر، أظهرت سنة ١٩٩٥ في كتابي «السكن، الجنس، والإسلام» أن الحرمان الجنسي الناتج عن الاكتظاظ السكني هو أحد عوامل تشكل الشخصية الأصولية الطهرانية الهوسية المتشددة في الأخلاق والمحترسة جداً من المرأة باعتبارها، حسب تلك الشخصية، مصدر إغواء وفتنة.

السؤال الثاني: هل بإمكان العلوم النفسية أن تفيد في تحديث الثقافة الدينية؟

جواب: هذا أمر بديهي... لكن أخشى أن يعني تحديث الثقافة الدينية إعطاء أرضية علمية تبريرية للموانع الدينية... ينبغي أن نذهب عكس هذا الاتجاه تماماً... أعتقد أن من مهام علماء النفس في العالم العربي-الإسلامي أن يقربوا سيكولوجيا الدين من المواطن العادي، وذلك في اتجاهين... أولاً في اتجاه علم النفس السلوكي

الذي يجعل من الدين كله مسألة تشريط (conditionnement) وتربية، بمعنى أنه لا مجال للحديث عن الدين كمعطى فطري... فالأبوان ليسا فقط مسؤولين عن تدين أطفالهما، بل عن اختيار دين معين... أو عن إلحادهم. فالطفل لا يختار دينه وإنما يربى على دين معين بواسطة التنشئة الأسرية التي كثيراً ما تلجأ إلى الجبر. ثانياً في اتجاه التحليل النفسي الذي يساعد الإنسان على النضوج، أي على تجاوز الحالة الطفلية التي تميز وضع المؤمن أمام الله، ذلك الكائن الأسمى الذي يعرف كل شيء ويقدر على كل شيء... يوضح التحليل النفسي أن عجز الإنسان أمام الخالق ما هو إلا استمرار لاشعوري لعجز الطفل أمام الأب وأن حاجة الإنسان إلى الله هي استمرار لحاجة الطفل للأب (السلطة/ المعرفة)... ويبين التحليل النفسي أيضاً أن العبادات التكرارية الملزمة لكل الأفراد ما هي إلا هوس جمعي يحفظ للجماعة هويتها واستمرارها، أي أنه يقيها من خطر التشتت وقلقه... على علماء النفس العرب أن يقوموا بدورهم في تنوير الرأي العام العربي وفي تقريب وجهة نظر علم النفس من الشارع العربي... أعتقد أن علماء النفس في العالم العربي هم الأقل مساهمة في عقلنة الفكر الديني اليومي وفي علمنته وتنويره، خصوصاً وأن الدين يتحول في نهاية المطاف إلى معطى سيكولوجي فردي بامتياز... على العكس من ذلك، ما هو سائد اليوم ليس علمنة الدين من طرف علم النفس، أي إظهاره كسيرورة عقلية وعاطفية تستهدف إنتاج إنسان مهذب (يخاف الغضب الإلهي والعقاب)... بل السائد اليوم هو توظيف علم النفس من طرف الشبكات الإرهابية قصد تحويل المسلم الثقافي إلى مسلم مجاهد،

قصد نشر إسلام عنيف، غير متسامح ومتعصب لهوية اختلافية اختلافاً وحشياً لا تقبل الآخر. . .

السؤال الثالث: لماذا يرتبط الوضع الدوني للمرأة والتطرف بالشعوب الإسلامية؟

جواب: التصقت فكرة دونية المرأة بالإسلام لأن التأويل الذكوري للإسلام هو الذي يسود قانون الأحوال الشخصية في العالم العربي-الإسلامي. فهذا القانون يقول بقوامة الزوج وبطاعة الزوجة وتبعيتها، وهو قانون يعكس إلى حد بعيد العلاقات الاجتماعية اللامتكافئة السائدة بين الرجل والمرأة رغم ما تحقق من تقدم في وضع المرأة وفي مشاركتها. وأكيد أن الأصولية هي أكبر متشبث بالتأويل القانوني الذكوري للإسلام، كما أنها اليوم الممثل الرئيسي للإسلام بفضل الإعلام الدولي وبالنسبة إليه. بتعبير آخر، يتم اختزال الإسلام في أصولية تشدد على اختلافية المرأة الدونية. وهنا لا بد من التذكير بأن اختزال الإسلام في الأصولية هو أيضاً من فعل الأصولية نفسها باعتبارها رفضاً للتصوف الإسلامي وللفلسفة الإسلامية، أي رفضاً لرؤيا إسلامية مغايرة للمرأة وللمجتمع بشكل عام.

السؤال الرابع: ما هي قراءتكم للصورة التالية، امرأة مغطاة بالسواد من رأسها إلى أخمص قدميها تلقي بورقة الاقتراع في صندوق الاقتراع؟

جواب: هذا السؤال يفترض وجود تناقض بين الحجاب والاقتراع، أي بين التأسلم وبين المواطنة. إنه سؤال يفترض أن

المرأة المحتجبة امرأة محجّبة، بمعنى أنها تضع الحجاب رغم إرادتها. وهو سؤال يفترض أيضاً أن المرأة التي تضع الحجاب رغماً عنها امرأة قاصرة وعاجزة عن تكوين رأي سياسي وعن التعبير عنه من خلال الاقتراع. في الواقع، لا بد من تجاوز هذه النظرة التبسيطية التي تجد مصدرها في بعض وسائل الإعلام الغربية... لا بد للتنبه إلى ضرورة فك الارتباط بين الحجاب واللاامواطنة. ففي إيران مثلاً، نجد المرأة محجبة رغم أنفها لكنها متعلمة وقادرة على المشاركة السياسية بالمعنى الحقيقي، كما نجد على العكس من ذلك نساء سافرات في دولة مثل المغرب لكنهن بعيدات كل البعد عن الوعي السياسي وعن المشاركة السياسية وعن المواطنة. في فرنسا، نجد مسلمات سافرات وأخريات محتجبات، لكن لكلاهما وعي سياسي متقدم وممارسة مواطنة (بكسر الطاء). طبعاً هناك الدول الخليجية التي تفرض الحجاب على المرأة وتمنعها من سياقة السيارة، لكن هذه الدول تسمح بتعلم المرأة وتستغني عن عملها المأجور، وهي بشكل عام دول لا تعتمد النظام الديمقراطي الاقتراعي كنظام لتدبير الشأن السياسي. لا بد من تجاوز الكليشيه القائلة بالتناقض التام بين الحجاب والمواطنة السياسية. فالدولة العلمانية بشكل عام ليس من منطقها منع الحجاب، لكن من منطقها دفع كل المواطنات إلى المشاركة السياسية بغض النظر عن زيهن. أما الاتجاه القائل بمنع الحجاب في فرنسا مثلاً فيجب أن يواجه بالمطالبة بتعميق العلمانية ولا ينبغي أولاً أن يؤدي إلى الدعوة إلى الخصوصية والهوية. لا يجوز أبداً تناسي أن العلمانية هي شرط وجود وممارسة الإسلام في الغرب بكل حرية، بل هي شرط

مشاركة المسلمين والمسلمات في المؤسسات الديمقراطية التمثيلية. وبالتالي لا يعني وضع الحجاب لوحده حتماً اللاوعي السياسي كما أن السفور لا يعني لوحده حتماً الوعي السياسي.

السؤال الخامس: من المعروف أن الحركة الوطنية خاضت صراعات ضد الخرافات وزيارة الأولياء، لكن مع بداية الاستقلال أحيت الدولة هذه الطقوس بل ذهبت إلى حد تنظيم مواسم رسمية، ولذلك أسباب سياسية متعددة. هل كان هذا الموقف صحيحاً من حيث أنه كان يواكب العقلية الخرافية لشعبنا؟

جواب: سعى النظام المغربي دوماً إلى إرضاء جزئي لكل النزعات الاجتماعية. وينبغي الاعتراف بأن الطرقية في المغرب لها جذور تاريخية عميقة وأنها لعبت دوراً أساسياً في أسلمة المغرب من «تحت»، أي انطلاقاً من إدماج الكثير من المعتقدات والتقاليد القبل-إسلامية في الإسلام المغربي. طبعاً، عبّر الفقهاء دوماً عن تحفظهم تجاه «التساهل» الطرقي. وقد بلغ نقد الطرقية أوجه حين دعت الطرقية المغاربة إلى قبول الاستعمار وإلى الاستسلام له من منطلق توكلية مطلقة. وكان هناك تواطؤ من جانب بعض الزوايا التي سهّلت التغلغل الاستعماري الفرنسي. لذا نجد الحركة الوطنية السلفية رافضة للطرقية بالنظر إلى ذلك التواطؤ من جهة، وبالنظر إلى المعتقدات الخرافية التي دمجتها الطرقية في الإسلام. في الواقع، لم يبدأ النظام بمساندة الطرقية إلا في بداية الثمانينيات من القرن الماضي، أي بعد أن تقوّت الحركات الأصولية. ورد الاعتبار هذا إلى الطرقية من طرف النظام يدخل في استراتيجية «إضعاف»

المدّ الأصولي وخلق منافس له، بعد ما استعمل المدّ الأصولي في إضعاف اليسار المغربي (الذي كان علمانياً). فالمنطق السياسي الذي يحرّك الدولة كان يهتم أساساً بخلق توازنات بين مختلف التوجهات الإسلامية وبإرضائها جزئياً. إلى جانب الطرق، هناك أيضاً ظاهرة الشرفاء التي تتقاطع أحياناً مع الطرقية، والتي تبين أن تدبير الدين يتم بالضرورة من خلال تدبير رساميله الثلاثة تدبيراً سياسياً يلائم مصالح الدولة. والرساميل الثلاثة هي النسب الشريف، العلم الفقهي، والبركة (الولاية). طبعاً، يمكن القول بأن استمرار الإيمان بالخرافات يخدم سياسياً كل نظام تسلطي، ولكنه يترجم أيضاً ولحد كبير نسبة الأمية العالية التي تميز الشعب المغربي، في صفوف نسائه بالخصوص. لذا نجد أن الحركات الأصولية لا تستقطب الكثير من النساء الأمّيات. فالإسلام المطهّر من الخرافة يتطلب قدراً عالياً من التعليم والتكوين حين يتعلق الأمر باستقطاب النساء، وهو الشيء الذي لا يتوافر إلا في صفوف الطالبات.

السؤال السادس: من القضايا الخلافية حول مدونة الأحوال الشخصية قضية سن الزواج حيث يتشبث المتشددون بسن البلوغ بالنسبة للفتاة. هل تعتبرون أن سن البلوغ يعكس اكتمال الشخصية والقدرة على تحمل مسؤولية الزواج؟

جواب: طبعاً، سن البلوغ لا يعني اكتمال الشخصية والقدرة على تحمّل مسؤولية الزواج في المنطق السيكولوجي والاجتماعي الحداثي. لكن إصرار المتشددين على سن البلوغ كشرط كاف لعقد الزواج إنما يعكس تصوراً معيناً حول المرأة، فحواه أن الفتاة المهيأة

للوطء يجب أن تحصّن ضد خطر الفساد وأن تستغل في تكثير صفوف المسلمين. أذكر هنا سؤالاً وجّهه السلطان مولاي سليمان إلى الفقيه الرهوني في مطلع القرن التاسع عشر يطلب منه أن يلحق بنت التاسعة ببنت العاشرة ليجعل من نكاحها نكاحاً صحيحاً وليرفض دعوى طلاقها بدعوى عدم البلوغ. والمعروف أن مختصر خليل، وهو مختصر الفقه المالكي المعمول به في المغرب، يجعل من العاشرة سن البلوغ. لكن الفقيه الرهوني استجاب لطلب مولاي سليمان وأفتى برفض دعوى الطلاق بدعوى عدم البلوغ. صحيح أن السلطان كان يهدف إلى الحدّ من انتشار الطلاق وتلاعب بعض الأولياء والقضاة من أجل مصالح مادية، لكن يجوز أيضاً أن نفترض أنه خرج عن مشهور المذهب المالكي بالنظر إلى وهّابيته. وبديهي أن الوهابية تطبيق ميكانيكي لظاهر القرآن والسنّة دون مراعاة اختلاف الأحوال والأزمان، فالرسول (ص) تزوّج عائشة وهي بنت التاسعة... هذا السؤال يطرح رهان الزواج المبكر... وبديهي أن الزواج المبكر فقد الكثير من مرجعيته ونموذجيته بفضل النجاح النسبي الذي عرفه مسلسل التنمية، لكنه اليوم يرجع بقوة بسبب التعثر الذي يعرفه مسلسل التنمية والذي تستفيد منه الأصولية بالأساس. فلنذكر إذن المنظور الطبي المحض الذي ينصح ألا تحمل المرأة وألا تضع قبل سن الثامنة عشرة لأن خطر تعذّر الوضع (dystocie) أكبر ما دون تلك السن بالنظر إلى عدم اكتمال تطور الحوض. وقد أظهرت في كتابي «التدبير السيوسيو-ثقافي للتعقدات التوليدية في المغرب» (منشورات وزارة الصحة، ٢٠٠١، بالفرنسية) أن عدم متناولية الخدمات والبنيات الصحية (inaccessibilité)،

الجغرافية والمالية، هو من العوامل الرئيسة التي تقود إلى ارتفاع نسبة وفيات الأمهات في المغرب. بناء على هذا المعطى البيولوجي والصحي، من المؤكد أن الزواج المبكر يشكل خطراً على حياة الزوجة-الأم التي لم تبلغ بعد سن الثامنة عشرة.

السؤال السابع: كيف يمكن تحليل نفسية المرأة التي تقبل تعدد الزوجات، خصوصاً وأن من بين تلك النساء فئة من المثقفات؟

في الواقع، لا توجد دراسات نفسية أو سوسيولوجية حول تعدد الزوجات في المغرب... يبدو حسب الدراسات الديموغرافية أن الظاهرة في طريق التقلص وأن معظم العازبات يفضّلن العزوبة على التعدد... وبالتالي، يمكن فقط أن نقدم بعض الفرضيات التي يجب التأكد منها عبر أبحاث ميدانية. يشكل الزواج ارتقاء اجتماعياً، بمعنى أن الاستقرار في حالة العزوبة لا يزال يدرك كبوار من طرف بعض الفتيات رغم ما يمكن أن يتوافر لهن من استقلال مادي ومن جنسانية مرضية (بضم الميم). إن الزواج اعتراف اجتماعي بالمرأة يضمن لها وجودها الاجتماعي. هذا ما يدفع بعض الفتيات إلى البحث عن زوج بأي «ثمن». هذا ما يدفعهن، في حالات نادرة جداً، إلى قبول وضع الزوجة الثانية أو الثالثة... يمكن أن نفترض أن الفتاة تعقلن ذلك انطلاقاً من ظاهر النص القرآني وأنها لا تؤمن بالزوج (couple) ولا تعرف معنى الحب الحقيقي. في إطار هذه الفرضية، يمكن للفتاة أن تتبنّى منطق الأصوليين القائل بأفضلية التعدد على الفساد بالمعنى الشرعي

والقانوني للكلمة (وهما معنيان يلتقيان في تجريم كل تجربة جنسية خارج إطار الزواج واعتبارها فساداً). . . في هذا الإطار دائماً، يقدّم الأصوليون التعدد في صيغة الحل الديني الذي يقضي على العنوسة، وينسون أن العنوسة ليست اليوم ظاهرة خاصة بالنساء وإنما تشمل الرجال أيضاً. إن القول الأصولي بالتعدد يعني موضوعياً تمكين أقلية من الرجال الموسرين من التعدد وحرمان الشبان العاطلين من الزواج. المهم هنا هو أن تتم معالجة العنوسة من خلال نظرة شمولية، أي من خلال سياسة زواجية وعائلية تنموية واضحة. كما يجب التذكير بأن الزواج لم يشكل قط حماية نهائية وقطعية ضد «الفساد». . . فالتعدد لا يحمي لا من العنوسة ولا من الفساد، وإنما يعكس رغبة الأصوليين في ضبط جنسانية النساء وفي التمتع الأقصى بهن. لكن يمكن أيضاً أن نفترض أن الفتاة تقبل أن تكون زوجة ثانية باسم الحب انطلاقاً من ادعاء الزوج أن علاقته بالزوجة الأولى أصبحت شكلية وشبه إحسانية وأن استمرارها يتم لمصلحة الأولاد. . . ويمكن أيضاً أن تقود المصلحة المرأة إلى قبول وضع الزوجة الثانية أو الثالثة. . . السؤال يدور هنا حول طبيعة التصور الذي تحمله المرأة عن نفسها وعن دور الثقافة «العالمة» الحداثية في تحديث الثقافة الدينية وفي تخليص المرأة من وضعها الدوني القابع في الثقافة الأنتربولوجية الأبيسية. إن قبول المرأة أن تكون زوجة ثانية أو ثالثة أو رابعة هو ضرب من الاستلاب الناتج عن أمية نسوية (analphabétisme féministe)، أي عن جهل المرأة بحقوقها الكونية أو عن التنكّر لها. . .

السؤال الثامن: غالباً ما يلجأ الأصوليون إلى نقد نموذج المرأة الغربية وينعتون الأسرة الغربية بالتفكك والإباحة وغيرها. هل يمكن القول إننا أفضل منهم وأكثر استقلالاً؟

جواب: الفرق بين الغرب وبيننا فرق بالدرجة وليس بالطبيعة، بمعنى أن التفكك والإباحة صيرورة اجتماعية تاريخية تعرفها كل المجتمعات بدرجات متفاوتة. ويرجع ذلك التفاوت إلى عاملين مترابطين: مستوى التطور ومستوى العلمنة. فكلما ارتفع مستوى التطور والعلمنة، ارتفع مستوى التفكك الأسري ومستوى الإباحة. لكن ينبغي الانتباه إلى أن إدراك التفكك الأسري والإباحة كظواهر سلبية لا يتم إلا من خلال منظور أخلاقي ديني تلتقي فيه الديانات التوحيدية الثلاث (اليهودية/ المسيحية/ الإسلام). في المقابل، ومن منطلق نسوي حداثي، تشكل الأسرة الأبيسية غير المبيحة مؤسسة يتم داخلها استغلال المرأة، أي مؤسسة يتوجب تفكيكها والقضاء عليها. فالمرأة العربية المسلمة هي التي تؤدي إلى حد الآن ثمن التماسك النسبي الذي ما زالت تعرفه الأسرة في العالم العربي والإسلامي. فإلى متى سيظل الأصوليون مستمرين في الحفاظ على المصالح الذكورية الأبيسية من خلال توهيم المرأة بأنها سند الأسرة ودعامتها؟

جبهة أصولية
ضد نسوية حكومة التناوب(١)

انطلاقاً من زمنية التطور المختلفة لمختلف الحقول المجتمعية، يجب الخلوص إلى اعتبار زمنية تطور حقل الأسرة زمنية بطيئة غاية البطء، وهو ما يدفع بوجه عام إلى اعتبار هذا الحقل حقل مقاومة الحداثة بامتياز. إنه الحقل الذي تحتمي به وفيه الهوية العميقة، الأولى والأولية، وأقصد بها الهوية الجنسية. إن هذه الهوية تبدو أولاً كمعطى بيولوجي، إنها أولاً جسد مميز يحدّد مكانة وأدواراً تبدو وكأنها ثابتة. تأتي هيمنة البيولوجي من كون المجتمع المغربي ماقبل النسوي لا يعي كتاباته على فضاء الجسد، الذكري من جهة، ليحوله إلى موقع سلطة وامتيازات، والأنثوي من جهة أخرى قصد اختزاله في الأدوار الإنجابية والتربوية التابعة.

ولا يزال الكثير من المغاربة يرون أن الاختلاف البيولوجي هو العامل المحدد في بناء الهوية الجنسية. فالاعتقاد بانحدار التقسيم الجنسي للعمل من الطبيعة البيولوجية للجسد يعوق إدراك التراتب

---

(١) الأحداث المغربية، غشت/آب - أغسطس ١٩٩٩.

بين الجنسين كعلاقة اجتماعية، ويمنع من النظر إلى الهوية الجنسية كنتاج لتنشئة نفسية-اجتماعية تكتب على الجسد مكانات وأدواراً يراد لها الثبات. إن الهويّة الجنسية بناء اجتماعي-تاريخي يوظف البيولوجي دون أن يُختزل فيه. وبالطبع، يؤدي التصور المنغرس في البيولوجي والمتجذر في اللاشعور الجمعي والفردي إلى مقاومة تغيير المؤسسة المطبّعة للعلاقة التراتبية بين الجنسين، وأقصد بها الأسرة. تأتي المقاومة من طرف المستفيدين المباشرين من تراتبية هذه العلاقة خصوصاً، وأعني بهم الرجال بشكل عام، وكذلك من طرف «المؤدلجين» التقليديين لتلك الاستفادة، وأقصد بهم الفقهاء. فمعظم الرجال والفقهاء غير مستعدين لمساءلة امتيازات الهوية الجنسية الذكرية ومعاودة النظر في تهميش المرأة واستغلالها داخل الأسرة... والمثقفون أنفسهم يعانون من أمية نسوية لأن التعليم العالي ليس عاملاً لمنع السيطرة الذكورية من الظهور بمظهر الأمر الطبيعي. وطبعاً، معظم النساء هن من ضحايا السيطرة الذكورية ومن ضحايا الاستلاب الذكوري.

الطابع السياسي العام للديمقراطية الأسرية

رموز كثيرة تحوّل الهوية الجنسية الذكرية، منذ البدء، إلى سيادة وإلى امتيازات «طبيعية»، وتجعل من الهوية الأنثوية هوية دونية، تابعة، ناقصة بشكل «طبيعي»... آليات متنوعة يستعملها المجتمع لتديين-تسييس العلاقة الزوجية بحيث تغدو العائلة فضاء لعلاقة عمودية تخدم سيادة الزوج وامتيازاته، وتخدم استمرار نسب الزوج عبر تحويله إلى أب يجسّد السلطة. من أجل ذلك، يقوم الزوج-

الأب بإعالة النساء والأطفال، فتتحول مؤسسة العائلة (من إعالة) إلى أسرة آسرة تمنع المرأة من التطلع إلى الاستقلال.

المطروح اليوم هو تحديث الأسرة، أي الانتهاء من النظر إلى الأدوار الجنسية كأدوار بيولوجية ثابتة، والمطلوب هو تحويل الأسرة إلى مؤسسة ديمقراطية تتحرر داخلها المرأة من التبعية (للأب أو الزوج). فهناك ترابط بين تحديث الأسرة (كمجموعة علاقات بين-جنسية) وتحرير المرأة، لأن تحديث الأسرة شرط لتحرير المرأة، ولأن تحرير المرأة شرط لتحديث الأسرة. أبعد من ذلك، يشكل تحديث الأسرة شرطاً ضرورياً لإنتاج المواطن، إذ من الصعب أن تتحول الرعية، ذلك الإنسان الذي نشأ على الخضوع والانمحاء والامتثال في الصغر، إلى مواطن يعي قيمته كفرد متميز ويعي واجبه وحقه في الاختلاف. إن المواطنة تبدأ في الأسرة وبها، فالطفل الذي تربى على الحوار وإبداء الرأي هو الأب النفسي للمواطن، كما أن الزوجين اللذين يتعاملان كشريكين في كل القرارات يسلكان كمواطنين. ومن ثم فإن الديمقراطية ليست نظاماً سياسياً يصلح فقط لتدبير الشأن العام، إنها سلوك يومي ونمط عيش في الحياة الحميمية الخاصة. إن الديمقراطية في الأسرة مرآة للديمقراطية السياسية في المجتمع. إنها مؤسسة يوظفها المجتمع الديمقراطي لإعادة إنتاج نفسه من خلال تنشئة الأفراد على المواطنة منذ الطفولة، دون تمييز بين الفتيات والفتيان. ذلك أن الديمقراطية الأسرية نتيجة لاختيار سياسي ديمقراطي عام. وبكلمة واحدة، يمكن القول إن الديمقراطية ضرورة أسرية وسياسية في الوقت ذاته.

تقوم الديمقراطية الأسرية كاقتناع صميمي على المبادئ التالية:

- جسد المرأة ملك لها وليس «سلعة» تستهلك مقابل صداق أو نفقة. إن الجنسانية الزوجية فضاء متعة متبادلة ومشتركة تغيب عنها كل أنواع الإكراه (البدني، المادي، المعنوي).

- الإنجاب ليس شرطاً لتحقّق الزوج أو الزوجة كأفراد، وليس ضرورياً لتحقّق الأسرة، بمعنى أنه لا يتم الربط بين الإنجاب والنجاح الفردي، وبين الإنجاب واستمرار الأسرة كعقد عاطفي.

- الإعالة ليست حكراً على الزوج: تساهم الزوجة إما بنصيب من دخلها (إن كان لها دخل، والمطلوب أن يكون لها دخل قار)، وإما بنشاطها البيتي بصفته نشاطاً اقتصادياً خدماتياً يشكل قاعدة للإنتاج (من المفروض أن تتقاضى عليه أجراً). أكثر من ذلك، يجب اعتبار عمل المرأة في البادية نشاطاً اقتصادياً منتجاً للثروة الأسرية بشكل مباشر.

- تربية الأطفال ليست امتداداً طبيعياً للحمل والوضع، وبالتالي فهي ليست من اختصاصات الأم وحدها نظراً لأنوثتها أو مقابل إعالة. إن عمل الزوج لا ينتهي في البيت حين يبدأ «عمل» الزوجة...

من الآليات التي تساعد على تحديث الأسرة الآلية القانونية، والمقصود بها إيجاد قانون أسرة يجعل من الأسرة وحدة ديمقراطية باعتبارها حقل صراع ومصالح، أي وحدة سياسية تنطبع وتطبع النظام السياسي العام. هنا لا بد من الاجتهاد حتى يتم الانتقال إلى قانون أسرة مساواتي دون أن تحدث قطيعة كلية مع التراث الفقهي،

أي من أجل استخراج حداثتنا من أصالتنا. فالحداثة ليست قطيعة مع الذات، إنها استمرار تجاوزي وحتمي للذات ودون تنكر لها.

نحو شروط جديدة للاجتهاد

أمام النصوص المقدسة، قرآناً وسنّة، وأمام اختلاف رواياتها ومعانيها، اجتهد واضعو المذاهب قصد ضبط الرواية والتأويل. ولم يُفض الاجتهاد إلى رفع الاختلاف والتناقض وإلى حصول إجماع شامل، بل على العكس من ذلك أدى إلى وضع فقه متعدد يلائم خصوصيات كل مجتمع إسلامي على حدة (المجتمع الحجازي، أو العراقي، أو المصري...). وطبعاً، اجتهد واضعو المذاهب دون معرفة بشروط الاجتهاد لأنها ببساطة شروط لم تكن موجودة. إن شروط الاجتهاد كما قعّدها علم أصول الفقه شروط بعدية، بمعنى أنها وُضعت بعد اجتهاد المجتهدين واستخرجت من ممارستهم الاجتهادية بفضل العمل التقعيدي-التنظيري لكل من الشافعي والبصري والجويني والغزالي. وبالتالي، يمكن القول إن شروط الاجتهاد لم تستخرج للدعوة إلى الاستمرار في الاجتهاد بقدر ما وضعت كمؤشر على نهاية الاجتهاد وكشروط «تعجيزية» وإقصائية من طرف أتباع المذاهب الفقهية السائدة سياسياً.

ومن ثم السؤال الكبير: هل نحن مضطرون لمراعاة تلك الشروط؟ هل ينبغي جوهرتها ونحن نعلم أنها محدّدة تاريخياً، بمعنى أنها تعكس الطريقة التي تعامل بها فقهاء القرون الأولى مع النصوص المقدسة؟ ماذا تعني جوهرتها؟ وماذا تعني إرادة جوهرتها؟ وماذا يعني استمرار إرادة جوهرتها اليوم؟ هل نحن مضطرون

للتعامل مع النصوص المقدسة بالطريقة نفسها التي اتبعها الأولون؟ أليست لنا خصوصيات؟ أليست الحداثة أهم خصوصياتنا؟ أليست لنا مناهج معرفية أكثر علمية؟ أليست لنا آليات تعفي من الحفظ الميكانيكي؟

إن الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد من جديد تفترض إذن وضع شروط جديدة للاجتهاد تفادياً للتقليد والاجترار والإقصاء. فنحن اليوم في حاجة إلى اجتهاد مختلف يبيّن أن الهوية الإسلامية ليست ثابتة، إلى اجتهاد يقطع مع إرادة لإثبات الذات وإرسائها، ذلك الهم المشروع الذي طبع الاجتهاد الأول. فبما أن الذات مثبتة، نحتاج اليوم إلى إثبات اختلاف حاضر الذات عن ماضيها وعن الآخر، دون الوقوع في الدفاع عن اختلاف وحشي مطلق. بكلمة واحدة، نحتاج إلى اجتهاد يحترم تطور الذات وتغيرها التاريخي تفادياً للنكوص المرضي. من الضروري إذن إضافة المنظور التطوري إلى هم الذات في فعل الاجتهاد، بل من الضروري الدمج بين الاثنين في الاجتهاد كفعل إيديو-معرفي، عملي وعلمي. والواقع أن الدمج بين الذات والواقع ليس مطلباً جديداً، إنه على العكس من ذلك الآلية التي روعيت في الفعل الفقهي المؤسس والتي تدلّ على انبثاق النص التشريعي من الواقع: إن النصّ مرآة للواقع، وهذا شرط ارتقائه إلى عنصر أساسي في بناء الهوية.

أسباب نزول القرآن الكريم، دواعي الحديث النبوي الشريف، واختلاف المذاهب الفقهية مستويات مختلفة ثلاثة تدل كلها على أن التشريع مستخرج من الواقع، وأن الهوية انبثاق مندمج بين النص

والواقع، وأنه لخطأ فلسفي أن نعلي من شأن النص وأن نحطّ من شأن الواقع. لنقف عند اختلاف المذاهب الفقهية. . . فهو اختلاف يتأسس على اختلاف الروايات والتأويلات التي تختلف بدورها باختلاف البيئات الاجتماعية. فهذا الاختلاف بين المذاهب الفقهية التقليدية هو ما يمكن نعته بالأصول الاجتماعية للفقه، والتي يجب اليوم وعيها وتنظيرها في باب «السوسيولوجيا في الفقه». فأخذ الواقع بعين الاعتبار دوماً من طرف الفقيه قصد التقريب بين التشريع والواقع هو الذي يبين أن الفقيه لعب بشكل غير واع دور عالم الاجتماع طيلة انعدام وجود علم الاجتماع. أما اليوم وقد ظهر علم الاجتماع وأصبح في شقه التدبيري آلية لترشيد السياسات الدولتية القطاعية، لا بد من التعاون بين عالم الاجتماع والفقيه في التدريس والبحث قصد دراسة موقف المسلمين من التشريعات، وقصد التقريب بين التشريع والواقع. فالتشريع الإسلامي نفسه ليس بالمعطى الجاهز، إنه نتيجة قراءة عالمة ومتعددة للنص آن الأوان لينتهي احتكارها من طرف الفقهاء. من هذا المنطلق، يمكن لعالم الاجتماع أن يعمل مع الفقيه على إبداع مذاهب فقهية جديدة ملائمة تخدم مصالح الفئات الاجتماعية الصاعدة. في هذا الاتجاه، ضروري أن نضع شروطاً جديدة، ضروري أن نجتهد خارج قاعدة «لا اجتهاد مع النص» بصفتها قاعدة تحدّ من إبداعية الاجتهاد.

حكومة التناوب: من أجل اجتهاد نسوي

إن حصر الاجتهاد في حدود ظاهر النص آلية فقهية تحمي لاشعورياً إرادة سياسية تقاوم تغيير قانون الأسرة. فالإرادة السياسية

التي تتستر وراء النص تعمل في الواقع على حماية نموذج الأسرة الممتدة التي لا تعترف بعمل المرأة كنشاط اقتصادي، وهو النموذج الملخّص في مبدأ قوامة الرجل. داخل هذا النموذج، تتمأسس المرأة دوماً كموضوع إعالة من طرف الأب (في حالتي العزوبة والطلاق) أو من طرف الزوج (أثناء الزواج). المرأة هنا أداة إنجاب وقوة عمل (منزلي وزراعي) دون الاعتراف بموقعها في سلك الإنتاج. أكثر من ذلك، تكون المرأة داخل الأسر الممتدة صاحبة مال وثروة فلا تكون أبداً عالة على أسرتها في حالة الطلاق والترمل، لا مالياً ولا مسكنياً. ويبيّن علم اجتماع الأسرة أن نموذج الأسرة الممتدة الغنية شكّل دائماً أقلية إحصائية، وأن الفقهاء حينما يدافعون عن قوامة الرجل إنما يدافعون بغير وعي عن تلك الأقلية الإحصائية. وهكذا تستطيع تلك الأسر شرعنة ذاتها وتعميم نموذجها من خلال الفعل الفقهي السائد. وقد حدث ذلك فعلاً على مرّ التاريخ إذ يبين التاريخ الاجتماعي للفقه أن الفقهاء ارتبطوا عضوياً وموضوعياً بتلك الأسر النخبوية في عواصم المغرب ماقبل الرأسمالي، بل كانوا ينحدرون من تلك الأسر. وبالتالي يشكل الاستمرار الفقهي «اللاواعي» في الدفاع عن الأسرة الغنية الممتدة جهلاً بالتحول الاجتماعي والتاريخي الذي يطرأ حالياً على الأسرة المغربية. ففي مغرب اليوم، النموذج الأسري الغالب إحصائياً، والمهمّش سياسياً إلى حدود عهد حكومة التناوب، هو نموذج الأسرة النووية.

تشكل حكومة التناوب تحت رئاسة الأستاذ عبد الرحمان اليوسفي التجربة المغربية الأولى للأسر النووية في التدبير الجزئي للشأن العام. من هنا تفهّم تلك الحكومة للمطالب النسوية، ومن ثم

نسويتها. إنها في الوقت ذاته نسوية رسمية ونسوية أكثر جرأة لأنها إرادة سياسية جديدة تعبّر عن تطلعات نساء الطبقات الكادحة والمتوسطة. نساء دون رأسمال اجتماعي يضاهي رأسمال نساء «العائلات الكبيرة». نساء جديدات مالكات لقوة عمل فكرية أو يدوية في سوق عمل أصبحت عاجزة عن الاستغناء عن تلك القوة. . . أوضاع وأدوار نسائية جديدة، فاعلة في الاقتصاد المنزلي وفي الاقتصاد الوطني العام. تساهم الزوجة عملياً في النفقة بشكل أوضح، بل تقوم لوحدها بإعالة الأسرة في حالات كثيرة بفضل نشاطها الاقتصادي المباشر. فطبيعي إذن أن يتطلع هذا الوضع الاجتماعي الجديد إلى الاعتراف القانوني، وأن تسعى البنية التحتية الإنتاجية لترجمة نفسها في البنية القانونية والإيديولوجية، حتى لا تستمر القطيعة الشاذة بين الواقع والنص. وإحقاقاً للعدل: اقتسام الثروة الأسرية بعد الطلاق، منع تعدد الزوجات، جعل الطلاق بيد القاضي، الاحتفاظ بالمسكن للزوجة المطلقة وأطفالها. . . مقترحات تشكل في الواقع حداً أدنى. وفعلاً، من المتعذر اليوم على المطلقة المنتمية إلى الطبقات غير الميسورة أن تعود هي وأطفالها إلى بيت الأب. فلا دخل الأب يكفي للإعالة ولا مسكنه يكفي للإيواء، وبالتالي لا بد، سوسيولوجياً، من ظهور الوحدة السكنية-الاستهلاكية المكونة من المرأة التي تعيش لوحدها أو مع أطفالها. ولابد بالتالي من حماية تلك الأسرة النووية المفككة. من هنا تجد المطالبة باقتسام الثروة الزوجية مشروعيتها. و قد انتبه الفقيه ابن عرضون إلى هذا الأمر كما أشرت إلى ذلك سنة ١٩٨٧ في كتابي «المعرفة والجنس»، وأفتى باقتسام الثروة الزوجية بعد

الطلاق أو عند وفاة الزوج منذ القرن السادس عشر مراعاة لـ«حق الشقا»، أي جهد الزوجة. صحيح أن موقف ابن عرضون موقف شاذ في تاريخ الفقه، لكن شذوذه لا ينفي عنه الشرعية، بمعنى أن اقتسام الثروة الزوجية بعد الطلاق موقف قابل للتصور والتطبيق باسم الشرع، أي باسم شرع نسوي وقع تهميشه لأسباب اجتماعية اختبأت وراء «أدلة علمية» صاغها علماء المركز الديني-السياسي.

إن نسوية حكومة التناوب ليست طليقة اليدين بالنظر إلى انشطار الإرادة السياسية وازدواجيتها: فإذا كانت خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية دفاعاً عن أسرة نووية تقوم على علاقات ما بين جنسية أفقية ديمقراطية، فإن رد «رابطة علماء المغرب» السلبي والمحافظ رد تتستّر وراءه «وزارة الأوقاف» لأن هذه الوزارة عاجزة بمفردها عن الخروج عن الإجماع الحكومي لصالح الخطة دون اللجوء إلى «شرعية دينية». والواقع أن موقف «الرابطة» والوزارة يعكس دفاعاً عن النموذج الأسري النخبوي الممتد وعن التعريف السائد للشرع، وهو تعريف الطبقات السائدة. إن التعريف السائد للشرع هو تعريف الطبقات السائدة سياسياً للشرع. صحيح أن «الرابطة» ليست ممثّلاً دستورياً للشرع، لكن ذلك لا يمنعها ومجالس العلماء من القيام بدور الممثل الرسمي للشرع. وترجع هذه «المفارقة» إلى ازدواجية مصادر الشرعية في النظام السياسي المغربي، وإلى استفتاء «العلماء» كلما تعلّق الأمر بالمدونة، أي في سنتي ١٩٥٧ و١٩٩٣. لكن رغم هذه الرسمية اللادستورية «المفارقة»، لا يجوز شرعاً لمؤسسات «العلماء» أن تحتكر الحديث باسم الشرع في وضع قانون الأسرة، لأن هذه المؤسسات تعيد

لاشعورياً إنتاج التعريف السائد للشرع، وهو تعريف الأسر السائدة، وذلك بالنظر إلى ارتباط العلماء بالأسر الممتدة السائدة وانحدارهم التاريخي منها. من هنا نفهم أن مقاومات «العلماء» لخطة الحكومة تقدم نفسها على أنها مقاومات رجال الدين «للبدع» في حين أنها تخفي في العمق مقاومات ذات طبيعة سياسية: إنها مقاومات تحمي مصالح الطبقات السائدة عبر شرعنة نموذجها الأسري. وبالتالي يمكن الخلوص إلى أن «العلماء» يمثلون الشرع كما تتصوره الطبقات والأسر السائدة سياسياً، وليسوا ممثلين مجردين لشرع مجرد.

جبهة ضد المرأة باسم شرع ما فوق طبقي

إن الالتقاء بين «علماء الدولة» و«علماء الجمعيات الأصولية» في رفض نسوية «خطة العمل...» الحكومية لا يفنّد هذه الأطروحة. صحيح أنه يمكن اعتبار تبني «علماء الجمعيات الأصولية» لرفض الخطة وإنتاجهم للشرع الذكوري نفسه دليلاً على وجود شرع واحد لا يخضع للتوزيع الطبقي. فبالنظر إلى ارتباط الجمعيات الأصولية بالطبقات الاجتماعية الحضرية المحرومة، وارتباط «علماء الدولة» بالأسر الثرية السائدة تقليدياً، يجوز رفض التحليل الطبقي للشرع. لكننا نعتقد أن إرادة الاحتفاظ بالسلطة الأسرية للرجل في صفوف الأسر الفقيرة تعكس تطلع المسلم المقهور إلى سلطة ما. يتوهّم هذا المسلم أن السلطة على النساء هي السلطة الوحيدة الممكنة اليوم بفضل شرع «ما فوق طبقي» يستمر في إشاعة قوامة الرجل داخل الأوساط الشعبية الفقيرة، فلا يترك لهذه الأوساط فرصة الوعي بالأصل الطبقي لقوامة الرجل، أي ارتباطها بنموذج الأسرة الممتدة

الغنية. بكلمة واحدة، يُسقط الشرع اللاتاريخي المجرّد لاتاريخيته على قوامة الرجل ليجعل منها قوامة ثابتة لاتاريخية. والواقع أن كلاً من الشرع والقوامة يخضع للتحديدات التاريخية والاجتماعية. وينجح الشرع اللاتاريخي في استلابه للمسلم المقهور لأن السلطة على النساء حاجة نفسية تاريخية ملحة اليوم لدى الرجل المقهور: فهي المتنفس الوحيد وهي الآلية الأساسية لتأكيد هوية جنسية ذكرية أصبحت مهدّدة من طرف نساء يعرفن الارتقاء الاقتصادي والاجتماعي بفضل العمل المأجور خارج البيت. إن السلطة الجنسية هي السلطة الوحيدة التي تمكّن المسلم المقهور من التعويض عن الحرمان الاقتصادي والاجتماعي والسياسي المعاصر... عبد في الفضاء العمومي، لكن سيد في المنزل، ذلك هو المسلم المقهور الذي يريد أن يجعل من المرأة عبداً للعبد. من هنا يرفض الرجل المقهور من خلال جمعياته الأصولية و«علمائها» منع تعدد الزوجات ويرفض وضع الطلاق بيد القاضي، ويرفض تجريم ضرب الزوجة... تكمن سلطة المسلم المقهور بالضبط في القدرة القانونية على التعدد وعلى الطلاق اللامشروط وعلى الضرب التفريغي... إن اقتراحات «الخطة» قضاء على حلم السلطة، أي الحلم التعويضي لدى المسلم المقهور الفاقد للباءة كقدرة على الإعالة... وطبيعي أنه كلما تقلّصت القدرة على الإعالة عند الرجل ارتفعت إرادة السلطة الجنسية كتعويض. إن السلطة الذكرية بدون قدرة على الإعالة كما لدى رجل الأسر السائدة سلطة اعتباطية في نهاية المطاف... لكنها سلطة ضرورية لتوازن شخصية المسلم الفقير. من هنا نفهم ذهاب بعض الإسلاميين الغلاة إلى منع المرأة من العمل المأجور خارج

البيت، لأن هذا العمل هو الكفيل بتمكينها من كسب قادر على زعزعة مصدر التبعية النسائية، أعني بها الإعالة. إن إعالة الزوجة فخّ جميل يرضي نرجسية الزوج والزوجة معاً في التأويل الذكوري للقرآن (وهو تأويل إسلامي مجرّب في إنجاح الاستلاب الأبيسي).

هكذا نفهم الدوافع الحقيقية التي تجعل «علماء الجمعيات الأصولية» يلتحقون بعلماء الدولة في الدفاع عن شرع ما فوق طبقي ولا تاريخي، أي في الدفاع عن شرع لا يزعج أبداً المرأة الغنية بغنى والدها أو زوجها، سواء في حالة العزوبة أو الزواج أو الطلاق أو الترمّل. لكن تعريف الطبقات السائدة للشرع، وهو التعريف الذي يقوم على نموذج «العائلات الكبيرة»، أصبح اليوم، تاريخياً، تعريفاً متجاوزاً ومزعجاً، فهو تعريف عاجز عن استيعاب الارتقاء الحاصل في شرط المرأة المغربية، ذلك الارتقاء الناتج عن تقلّص حجم الأسرة الناتج بدوره عن رأسملة وتصنيع وتحضر المجتمع المغربي. ولا يمكن بأي حال من الأحوال اعتبار الرأسملة والتصنيع والتحضر أموراً غريبة عن الذات المغربية المعاصرة، كما لا يمكن اعتبار الرأسملة والتصنيع والتحضر مجرد عمليات تقنية فارغة من القيم المساواتية بين الجنسين، خصوصاً عند إقرارنا بعدم تعارضها مع قيم القرآن النسوية.

خواتم

إن انحياز الفقهاء اللاشعوري للرجل هو الدرس الرئيسي الذي تمدنا به «سوسيولوحيا الفقه» كسوسيولوجيا تدرس بنية الفقه التنظيمية، أدواره، قيمه ووظائفه. إنها دراسة لمهنة الفقيه والنظام

الفقهي، وهي دراسة من خارج الحقل الفقهي يقوم بها غير الفقهاء. وتبين هذه السوسيولوجيا وجود تناقض أساسي لا بد من وعيه بشفافية قصوى، وهو التناقض القائم بين أسرة مغربية نووية وبين قانون فقهي لا يستوعبها، بمعنى أن تقلص الأسرة المغربية كنموذج جديد لم يواكبه تطوّر فقهي ملائم. إننا اليوم أمام أسرة تسير نحو الأفقية (من جراء نوويتها) وأمام قانون يريد الحفاظ على عموديتها. من أجل وضع قانون ملائم،، ينبغي أولاً الاقتناع بأن الحداثة الجنسية امتداد لروح الإسلام: فالمواثيق الدولية للقضاء على التمييز بين الجنسين التي صادق عليها المغرب هي بمثابة تحقيق للإسلام في مقاصده النسوية العادلة. آن الأوان لكي يعي كل عالم، بغضّ النظر عن تخصصه، أن الرهان لا يتعلق بامتياز حقل علمي معين بقدر ما يهم قضية اجتماعية وطنية تتجاوز الحسابات الضيقة. إن الرهان رهان حضاري بامتياز، لأن شرط المرأة هو مرآة لدرجة رقي (أو تخلف) إسلامنا.

ضروري إذن أن يتجند كل «العلماء» (المتخصصون في ثالوث الجنس-الأسرة-المرأة) على المستوى النظري (على الأقل) في المعركة النسوية، أي في إغناء المعرفة الإيجابية حول «خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، كلٌّ انطلاقاً من حقله المعرفي (علم اجتماع، فقه، قانون، علم اقتصاد، علم نفس، تاريخ. . .)، إحقاقاً للعدل الذي يرمز إليه اليوم نضال المنظمات النسائية الديمقراطية. وبإمكان الممارسين من قضاة ومحامين وأطباء أن يجتهدوا بدورهم في دعم الخطة انطلاقاً من تجاربهم الميدانية. فقد آن الأوان لكي تعي «رابطة علماء المغرب» انتماءها الموضوعي إلى

المجتمع المدني، والمنظمات النسائية طرف وازن في المجتمع المدني اليوم. . . بل إن المنظمات النسائية هي التعبير الأكثر جذرية عن المجتمع المدني في المغرب الإسلامي. . . وآن الأوان لكي يعي «فقهاء الجمعيات الأصولية» أن النساء من «المستضعفين في الأرض» بامتياز.

إن التدابير التي تقترحها الخطة لخدمة الأسرة النووية، المفككة منها وغير المفككة، تدابير عادلة لا تخدم مصالح النساء بقدر ما تخدم المصلحة الوطنية في نهاية المطاف. فالتنمية ليست مفيدة للنساء وحدهن، إذ تبيّن من الدراسات التقييمية ومن ترتيب المغرب في السلّم الدولي أن البرامج التنموية التي تتم دون النساء وعلى حسابهن تنمية فاشلة أصلاً، خاسرها الأول المجتمع المغربي. وشرعاً، يكفي أن نجعل من التنمية اللامميزة جنسياً **ضرورة** وطنية، ومن **المصلحة** الوطنية **مقصداً** للتدابير التشريعية المساواتية بين الجنسين لكي تصبح هذه التدابير ذات شرعية قرآنية، أي إسلامية. فتاريخ الفقه يشهد أن لا وجود لإجماع في ميدان الأحوال الشخصية رغم تمركز النصوص التي يقال إنها قطعية في هذا الميدان بالضبط. فالاختلاف قائم بين المذاهب وداخل المذهب نفسه حول شروط النكاح (ومن بينها الولاية)، حول تعدّد الزوجات وسنّ الزواج، حول النفقة، وحول حيثيات الطلاق والتطليق. . . والإرث نفسه كان موضوع اجتهاد ضروري إحقاقاً للعدل وإن ندر، كما يشهد على ذلك مثال ابن عرضون.

وليس مرجع ندرة الاجتهاد في قضية الإرث قطعية النص

ووضوحه وإنما استمرار العقل الاقتصادي القبلي داخل المدينة الإسلامية نفسها بصفتها معقلاً للشرع (في مقابل البادية، وهي استمرار للجاهلية في المكان رغم انتهاء الجاهلية في الزمان). وفعلاً، كان حق المرأة في الإرث يراعى في المدن خاصة، أما البوادي فكانت ترفض تقسيم الأرض قصد إعطاء كل ذي حق حقه. لكن في المدن أيضاً، نجد مؤشرات على استمرار العقل العصبي الذي يمنع المرأة من حقها في الإرث، ومن بين هذه المؤشرات مؤسسة الوقف بالخصوص. ففي الكثير من الحالات التي ينعدم فيها وجود ورثة ذكور، كان الرجل يحبس أملاكه على فعل اجتماعي خيري ابتغاء لمرضاة الله. لكن الدافع الحقيقي (واللاشعوري في بعض الأحيان) وراء التحبيس هو منع الإناث من الإرث حتى لا تنتقل أموال الهالك إلى عصب آخر. ويبدو جلياً هنا أن الوقف تحايل على التشريع القرآني القاضي بانتقال الأملاك إلى أعصاب من خارج العائلة والقبيلة بفضل توريث النساء وبفضل الحثّ على التزوج من خارج العائلة والقبيلة. فالقصد القرآني هنا من هذا الإجراء هو الانتقال بالمجتمع العربي المجزأ من الطور القبلي العصبي إلى الطور الدولتي الإسلامي الشمولي. لذا، وإحقاقاً للعدل، يمكن التفكير، في انتظار إصلاح قانون الأسرة، إحداث صندوق وطني للنفقة خاص بالمطلقة والمعلقة. وعلى «وزارة الأوقاف» أن تساهم في تمويله بشكل رئيسي لأن في ذلك شبه عودة المال لصاحباته الأصليات، أي تعويض لما حصل من ضرر للنساء من جراء التحبيس العصبي الذكوري مدة قرون طويلة، ذلك التحبيس المناهض للشرع باسم الشرع!

إن تحويل «خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية» إلى قانون ساري المفعول من اختصاصات البرلمان - وإن يكن من حقّ البرلمان أن يستأنس برأي الفقيه كخبير من بين خبراء آخرين من تخصصات علمية متعددة - هذا التحويل هو الطريق للانتهاء من اعتبار القضية النسوية صراعاً بين المنظمات النسائية و«العلماء». فقانون الأسرة ينبغي أن يعكس، ككل قانون، وجهة نظر سياسية، وأن يحترم التوجه السياسي الديمقراطي السائد اليوم. فلا ديمقراطية دون نساء، ولا ديمقراطية دون تدعيم الأسرة النووية، ولا تدعيم للأسرة النووية مع الاحتفاظ بمبدأ قوامة الرجل في «المدونة»... إن تدعيم الأسرة النووية المساواتية تدعيم مباشر للديمقراطية.

ويحتاج التوجه الديمقراطي في حقل الأسرة إلى توحيد كل الإرادة السياسية الذي لن يتم إلا بفضل إشارات قوية من طرف صاحب الجلالة محمد بن الحسن. فكما أنار والده المرحوم الملك الحسن الثاني قصد إدماج المرأة في مراكز القرار السياسي وقصد تعديل المدونة، ينتظر الشعب المغربي أن ينير الملك محمد السادس الطريق من جديد حتى يتم الرفع من شرط المرأة داخل الأسرة بشكل دال وملائم. إن الشعب المغربي ينتظر من الملك حماية الزوجة من تسلط الزوج ومن شبحي التعدد والطلاق التعسفي، وينتظر منه حماية المطلقة والمعلقة من العمل الجنسي وحماية الأطفال من الشارع. فليس بعزيز على أمير المؤمنين، انطلاقاً من قناعته الإسلامية-الحداثية العميقة، أن يدفع كل العلماء من كل التخصصات إلى اجتهاد جماعي عقلاني يعمل على إرساء الديمقراطية الأسرية، باعتبارها شرطاً أساسياً للديمقراطية.

لكن إذا أمكن تصور مشاركة «العلماء» في الخطة بعد اجتهاد ما وراء ظاهر النص، وذلك بالنظر إلى ارتباطهم بإرادة ملكية عليا اختارت أن تكون متنورة، فإن الواقعية تفرض التنبؤ باستمرار مقاومة إرادة دقرطة الأسرة من طرف الفقهاء الأصوليين كقوة إسلامية بديلة تتميز بالضبط بانخفاض مُعاملها النسوي. والمقلق هنا يتعلق بسؤال تمثيلية هؤلاء الفقهاء لموقف الساكنة المغربية من قضية الأسرة، إذ ينبغي الإقرار بأن أمية الفقهاء (الأصوليين) النسوية امتداد لأمية الساكنة، وأمية الساكنة أمية نسوية بامتياز. فالشرط النسائي المتردي في وسط الطبقات الفقيرة لا يتحول ميكانيكياً إلى وعي نسوي. إن التربية النسوية ضرورية لبروز ذلك الوعي. لذا نعتقد أن الأسلم هو تعويض كلمة «وطنية» بكلمة «ديمقراطية» حتى نكون أمام «الخطة الديمقراطية لإدماج المرأة في التنمية». ذلك أن الإجماع غير حاصل حول الخطة ولن يحصل مهما تعددت النداءات الصادقة. على العكس من ذلك، يمكن للقوى المحافظة من أحزاب سياسية ذات توجه إسلاموي وجمعيات أصولية (وامتداداتها النسوية بالخصوص) أن تجد في «الخطة» نفساً جديداً لها من أجل استقطاب وتعبئة أكبر للمسلم المقهور. إن نعت «الوطني» لا ينسحب على الخطة إلا إذا تم اعتبار القوى الإسلاموية قوى غير سياسية بالمعنى الواسع للكلمة. إن تهميش القوى الإسلاموية من الحقل السياسي فعل سياسي لا يمكن لعالم الاجتماع أن يتبناه معرفياً دون خطر على الموضوعية. ولن ننسى من جهة أخرى أن من بين القوى الإسلاموية في المغرب قوى سياسية مشروعة لا تتبنى الخطة رغم اندماجها السياسي. وبالتالي، من الأجدر أن تسمى الأمور باسمها

الحقيقي، وأن تظهر الخطة بمظهرها الديمقراطي، أي كأداة في يد القوى الديمقراطية للنهوض بالأسرة والمرأة في مجموع التراب الوطني. فالطابع التراتبي الشمولي للخطة لا يكفي ليجعل منها خطة وطنية بالمدلول السياسي الذي يشكل جوهرها. فعلى القوي الديمقراطية إذن أن تجعل من النسوية خطة خاصة بها وأن تعمل على إنجاحها رغم المقاومات وبفضلها. من جهة أخرى، لا يكفي تبني الخطة من طرف جمعيات نسائية صورية تابعة لأحزاب سياسية صورية لإضفاء طابع وطني إجماعي عليها. إن اعتبار «إصلاح الأسرة في اتجاه حماية المرأة» مصلحة وطنية ليس بداهة بالنسبة للجميع، إذ يوجد من يقاوم الإصلاح ويوجد من يتبناه دون قناعة نسوية حقيقية. وبالتالي، فالخطة ليست بداهة وطنية... إنها اختيار ديمقراطي.

نحو إسلام علماني[1]

أربع مقدمات

- الكثير ينتظر الجواب... الكثير من الزملاء أوحوا إليّ بالاستراتيجيات التي ينبغي نهجها للرد على الفقهاء... الكثير ينتظر استئناف «المباراة» بين عالم اجتماع وفقهاء. تعجبت كثيراً لموقف المثقفين هذا، إذ عوض أن يشارك كل مثقف بقلمه وآرائه في هذا النقاش الفكري الهام، أحسست أن مساندة المثقفين العلمانيين لمواقفي العلمانية لن تجد لنفسها الشجاعة الكافية للتعبير عن نفسها صراحة. أحسست أن المثقف العلماني يكتفي بالقول بأن على المثقف أن يكون نقدياً دون أن يمارس فعلاً ذلك النقد الذي يطالب به نفسه، خصوصاً عند ما يتعلق الأمر بالإسلام. طغيان الحسابات، مصالح شخصية، ورهانات أقوى من واجب النقد. هل الإسلام هو السقف الذي يقف عنده حس النقد عند المثقف المغربي؟ مرة أخرى، أحس بالوحدة...

---

(١) الأحداث المغربية، ٣٠/١٢/١٩٩٨.

- أود أن أقول كذلك إن عناوين الحوار الذي أجرته «الأحداث المغربية» من وضع الجريدة، بمعنى أن «الأحداث المغربية» هي التي انتقت تلك الجمل من الحوار وحوّلتها إلى عناوين بارزة. وأعتقد أن هذا من حقها ويعكس ما بدا لها أكثر أهمية في الحوار. وتعجبت شخصياً لعدم إبراز أية جملة تتعلق بالجنس أو الإيدز أو النسوية أو الحركات الأصولية مع العلم أنها المواضيع التي أساهم بكل تواضع في تأسيسها وتوحيدها في الحركة المعرفية نفسها. . . كان تحويل فكرتي القائلة بأن «لا اجتهاد مع النص ليس آية قرآنية. . .» إلى عنوان ضخم في الصفحة الأولى مناسبة للتأكد من قوة «الأحداث المغربية» كجريدة يومية. فقد سبق لي أن اقترحت هذه الفكرة في مناسبتين: الأولى سنة ١٩٨٧ في كتابي «المعرفة والجنس» والثانية سنة ١٩٩١في مقالتي «في العقل الجنسي المغاربي» دون أن يؤدي ذلك إلى ردود فعل تذكر، الشيء الذي يدل إما على عدم اهتمام الفقهاء بالأبحاث في سوسيولوجيا الفقه، وإما على الاقتناع بعدم «خطورة» الاقتراح نظراً لمحدودية انتشاره عبر الكتاب والمجلة. إن نشر اقتراح الاجتهاد ضد قاعدة الاجتهاد التقليدية على صفحات جريدة «الأحداث المغربية» اليومية هو الذي جعله يثير قلق الفقيه. فالجريدة اليومية تخاطب بالفعل جمهوراً أوسع لم يتعود على وضع الفقه وأصوله أمام السؤال السوسيولوجي. هل يدلّ رد الفعل الفقهي على إرادة الإبقاء على الخلط الشعبي بين الفقه والمقدّس؟ إن تدبير الفقه للمقدس في بعده التشريعي لا يعني أن الفقه مقدس في ذاته، إنه مجرد ممارسة معرفية تسعى إلى استنباط معايير السلوك الفردي من النص المقدس. ومن

المشروع جداً أن نسائل الفقيه عن كيفية تدبيره للنصوص المقدّسة وأن نسائل الفعل الفقهي التشريعي عن شروطه وتموقعاته الاجتماعية.

- المقدمة الثالثة تتعلق بتدخل عالم الاجتماع في الدين وفي دراسته. إن تدخل عالم غير فقيه (بالمعنى الاصطلاحي) في الدين لا يعني أنه عالم غير متخصص، إذ إن الدين أحد مواضيع علوم الاجتماع والتاريخ والأنتربولوجيا (على الأقل). ومن ثم لا يمكن اتهام العالم في سوسيولوجيا الدين بالجهل، إنه فقيه (بالمعنى اللغوي) في الدين. لكن السؤال الأهم الذي يطرح هنا هو: لماذا يقود اقتراح أطروحات غير مألوفة إلى التشكيك في إيمان صاحبها؟ لماذا لا نتساءل عن دور الإيمان في الفعل المعرفي إلا عندما يتعلق البحث بالإسلام؟ هل ينبغي أن يدفع الإيمان بالباحث المسلم إلى الدفاع الأعمى عن الإسلام ضد الموضوعية العلمية؟ ألن يضعف دفاع الباحث اللامشروط عن الإسلام من قوة القول ومن صورة الإسلام؟ إن التشكيك في إيمان الباحث العلماني أو اتهامه اللامبرر بالجهل ردود معتادة عند الفقيه (يطمئن بها نفسه) وآليات دفاعية يوظّفها لتحويل الحوار العلمي إلى تفتيش ومحاكمة وللاستحواذ المعرفي على الحقل الديني. آليات تعبر عن إرادة سلطة، وهذا أمر طبيعي في نهاية التحليل بالنظر إلى إمكان تعريف الفقيه كخليفة في قاعة انتظار. ففي مقابل ثنائية الفيلسوف-الملك عند الفيلسوف، هناك ثنائية الفقيه-الخليفة عند الفقيه، وكلاهما بقي في قاعة انتظار على مرّ التاريخ (الإسلامي السنّي على الأقل).

- بعد الإقرار بأن النص القرآني نص سماوي فوق كل علم وضعي، لابد من الاعتراف لعالم الاجتماع بالحق في معالجة الإسلام، أي مجموع القراءات الإسلامية للقرآن، كموضوع معرفة وضعية. الفعل السوسيولوجي يجعل من الإسلام مجموع القراءات التاريخية للقرآن، ويرى في السلوكات الدينية مرآة للأصول والشروط الاجتماعية. أسئلة: هل أنت مؤمن؟، هل تصلي؟ هل تصوم. . .؟ أسئلة من اختصاص عالم الاجتماع ويطلب منه أن يطرحها على المواطن في المجتمع الديمقراطي، لا من أجل التفتيش والتكفير، بل من أجل تنوير وترشيد صنع القرار الديني أو السياسي. إذا اعتبرنا الإيمان والوحي أموراً ما فوق عقلية خارجة عن نطاق المعرفة العلمية، فإنه من الواجب على العكس من ذلك أن ندرك في الإسلام، أي فيما نستخرجه من القرآن قصد تنظيم المجتمع وتهذيب الفرد، ظاهرة اجتماعية كلّية تتكون من جوانب متعددة: مذهبية، حركية ومؤسساتية. هذه الجوانب ظواهر فقهية، فلسفية وتصوّفية، أي تاريخية وجغرافية، اقتصادية وثقافية، حضارية ونفسية. . .بهذا المعنى، يشكل الإسلام مجموعة من ظواهر نسبية، عرضية بالمعنى الأرسطي. . . ومن ثم يشكل الإسلام، ككل دين، موضوعاً للعلوم الوضعية، الإنسانية منها والاجتماعية على وجه الخصوص (تاريخ الأديان، سوسيولوجيا الدين. . .). وقد ارتحت جداً عند اعتراف المؤتمر الإسلامي الثاني لوزراء الثقافة (١٢ - ١٤ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٩٨ بالرباط) بضرورة «إعادة كتابة التاريخ الإسلامي بما ينبغي الالتزام من الصدق والنزاهة تحقيقاً للحق. . .». وأنتظر اليوم الذي تعترف فيه مؤسسة إسلامية بضرورة

سوسيولوجيا الإسلام كذلك. إن تدخل عالم الاجتماع يبحث في السؤال التالي: «كيف هو تديّن الناس؟» وهو سؤال ليس بالجديد في المغرب إذا أخذنا بعين الاعتبار كل التراكم الأنتربو-سوسيولوجي حول الطرق الدينية. أما تدخل الفقيه فتدخل تصحيحي معياري يبحث في ما يجب أن يكون عليه تدين الناس انطلاقاً من تدبيره الذاتي للنصوص. لا بد من الاقتناع بشيء أساسي: الله وحده يعلم الإسلام الحقيقي. وبالتالي، من حقّ عالم اجتماع الإسلام كذلك أن يقرأ النصوص المقدّسة قصد بناء نظرية اجتماعية إسلامية تختلف عن النظريات الاجتماعية الفقهية من حيث أنها تعمل على تأسيس مجتمع إسلامي علماني وديمقراطي. في هذا الاتجاه، أصوغ الأطروحات السبع التالية.

الأطروحة الأولى

تكمن في ضرورة التمييز بين القرآن كنص سماوي مقدّس مرجعي ثابت والإسلام كمجموع التأويلات البشرية التطبيقية للقرآن. إن السنّة النبوية الشريفة أول قراءة للقرآن وأول تدبير تطبيقي له. انطلاقاً من هنا، ينبغي أن يعرّف الإسلام كمجموع النظم الاجتماعية-السياسية التاريخية: إسلام راشدي، إسلام عباسي، إسلام فاطمي، إسلام مغربي، إسلام إيراني، إسلام هندي، إسلام أسود... كل تلك النظم وغيرها تسعى إلى شرعنة ذاتها انطلاقاً من النص القرآني. لا بد إذن من تسجيل الاختلاف، وفي الاختلاف ضرورة الحوار وقبول الآخر... «في اختلاف الأمة رحمة» معناه أن القرآن واحد والإسلام متعدّد، معناه أن القرآن جوهر والإسلامات

أعراض. . . فكل قراءة إسلامية تأويل تطبيقي وتاريخي للقرآن، وكل إسلام تطبيقي بالضرورة وعرَضي بالضرورة. كتاب الله وإسلامات المسلمين ثنائية تفرض نفسها، وأعني بها أن القرآن هو الجوهر، وأن العقائد والعبادات هي الثابت، وأن المعاملات هي الأعراض. إن المعاملات هي المتحول الذي يسمح بالتحدث عن الإسلام في صيغة التعدد والجمع، وبتعريف الإسلام كمجموع النظم الاجتماعية-التاريخية التي تجعل من القرآن مرجعيتها العليا. والمعاملات هي المؤهلة لتكون حقل الاجتهاد الملائم، أي رغم وجود النص.

الأطروحة الثانية

إن سعي الفقهاء و«الأصوليين» إلى إنتاج مجتمع يكون تطبيقاً ميكانيكياً للمعنى الظاهر للنص القرآني دليل على ضرورة إعادة تكوين الفقيه وتزويده بالعلوم الاجتماعية كمنظور وكمضمون حتى يتمكن من المساهمة في إنتاج إسلام ملائم. وهو سعي يؤشر كذلك على أزمة هوية. إن ضعف المسلمين الناتج عن التبعية يقود إلى الحاجة إلى تحجير الإسلام وتجميده، أي إلى تحويل قراءة نصية ظاهرية ونسبية إلى إسلام صحيح أو حقيقي يُطمئن الذات ويريحها من قلق الاجتهاد، بل ويوهم بعودة الهوية وبالعودة إليها وكأنها أصل أسطوري يعلو التاريخ. . . لم يعمل الفقهاء المتأخرون إلا على تحجير الإسلام وتأخيره في حين أن المطلوب هو إصلاحه.

الأطروحة الثالثة

من الضروري إنتاج تعريف إجرائي للمجتمع الإسلامي. فما المقصود من عبارة المجتمع الإسلامي؟ أهو المجتمع الذي تحول فيه الدولة قراءتها الخاصة للقرآن والسنّة إلى إسلام رسمي وتجعل من ذلك الإسلام الرسمي دين دولة؟ أهو المجتمع الذي تفرض فيه الدولة تطبيق كل التعليمات القرآنية بدقة حسب المعنى الظاهر للنص؟ أهو المجتمع الذي يسعى إلى مراعاة مقاصد الشريعة الخمسة دون التقيّد الحرفي بظاهر النص القرآني، أي مع ترجيح كفة روح النص؟ هل هو المجتمع الذي يعتنق فيه الإنسان الإسلام بحرية والذي يمكن فيه للإنسان أن يتخلى عن الإسلام بحرية حتى يكون إسلام المسلم إسلاماً صادقاً غير مكره؟ هل هو المجتمع الذي يطلب من أفراده احترام الأركان الخمسة فقط ويترك حقل المعاملات مفتوحاً لاجتهاد غير مقيد إلا بمصلحة الأمة؟ هل هو المجتمع الذي يحقّق أسس السلم الاجتماعي، وهي التنمية والديمقراطية، فلا يظل رقيباً على جزئيات حياة المسلم؟ إن المجتمع الإسلامي في نظري المتواضع هو المجتمع الذي يحوّل المسلم اللامواطن إلى المواطن المسؤول عن إسلامه وغير المحتاج لسلطة دينية تخيفه من خارج ومن فوق؟ كلها تعريفات ممكنة للمجتمع الإسلامي، والاختيار بينها لا يتأسس على الرجوع إلى النص لأن النص يشرّع كل تلك الاختيارات. . .إن الاختيار يعود إلى الجواب عن السؤال التالي: أي مجتمع إسلامي نريد؟ فالإمكانات التي ذكرنا كلها إسلامية بمعنى أنها تحققت أو قابلة

للتحقق باسم القرآن، ولا يجوز قطعاً أن نفاضل بينها وأن نضعها على سلم تراتبي قصد قياس أقربها إلى القرآن، فهي كلها إمكانات قرآنية.

الأطروحة الرابعة

إن الإسلامات التاريخية مراحل تاريخية ساهمت بشكل كبير في نشأة الحداثة، و لا يجوز أن نخلط بين الحداثة والغرب. صحيح أن الغرب هو المحرّك الراهن للحداثة، لكن لا ينبغي للاستعمال الغربي السيء للحداثة أن ينفّرنا من الحداثة وأن يدفعنا إلى الاعتقاد الخاطئ أن الحداثة ملك له لوحده... إن الحداثة تحقيق لأسمى القيم القرآنية، إنها إسلام بين الإسلامات الممكنة. إن الحداثة، كتنمية وديمقراطية، وباعتبارها تمديداً للروح القرآنية، نازلة عارمة تجعل من الضروري فتح باب الاجتهاد بشكل جذري، يتجاوز السقف الذي وضعه الأوائل للاجتهاد. إن الخصوصية الإسلامية تمظهر جزئي للعقل الإلهي الشمولي في التاريخ...

الأطروحة الخامسة

إن إعادة النظر في أسس تدبير النصوص المرجعية أول خطوة في فتح باب الاجتهاد الملائم. عدم الاجتهاد ضد المعنى الظاهر للنص سقف كان من الضروري احترامه، لأن ما جاء به القرآن في معناه الظاهر كان كافياً لإحداث الانتقال من مجتمع قبلي إلى مجتمع دولتي يعترف مثلاً بالمرأة كشخصية قانونية. إن مثل هذا الاعتراف في القرن السابع الميلادي أحدث ثورة جذرية في مكانة المرأة على

صعيد التاريخ البشري عامة، فلم يكن هنالك آنذاك داعٍ لتجاوز ما أتى به القرآن في تعليماته الظاهرة. فحظ المرأة من الإرث، وإن كان نصف حظ الرجل، سقف لتلك المرحلة من التطور الاجتماعي، وهو قانون نسف فعلاً الأساس الاقتصادي للجاهلية كواقع قبلي، وقانون جعل من القرآن مرجعية لنظام إسلامي ثوري. لكن تطوّر المجتمعات الإسلامية قاد حتماً إلى الاجتهاد رغم وجود النص كما فعل ابن عرضون في قضية نصيب الزوجة من الإرث، وذلك بالنظر إلى تطور الأوضاع الاجتماعية للأسرة والمرأة. إن فتوى أحمد بن عرضون القائلة بحق الأرملة أو المطلقة في نصف مال الزوج، دون شركة مسبقة، وهو حقّ الكد والسعاية، مثال صريح على الاجتهاد مع وجود النص. وهنا لا بد من القول بأن «الاجتهاد مع وجود النص» كان فعلاً فقهياً استثنائياً عليه اليوم أن يتحول إلى قاعدة أصولية جديدة. وقد أخبرني زميل بالرباط، ، بعد نشر حواري مع «الأحداث المغربية»، أن الشيخ يوسف القرضاوي قال مؤخراً بضرورة الاجتهاد مع النص، لكنني لم أستطع بعد الحصول على هذه «الفتوى» وعلى تعليلها من طرف صاحبها. ولا أعتقد أن ذلك الزميل الفيلسوف سيكتب في هذا الاتجاه رغم قناعاته الحداثية. إن رفض الاجتهاد عند وجود النص يمكن أن يعرّض الأمة لأخطار كارثية مثل انتشار الإيدز... كم يبدو جلياً هنا كيف أن السوسيولوجيا ضرورية للفقه، وقد كتبت في منتصف الثمانينات أننا نجد في كل فقيه عالم اجتماع راقداً. واليوم، أدقق الفكرة لأقول: في كل فقيه عالم اجتماع مُرقَّد. أما المعنى الثاني للاجتهاد فهو اعتبار «العمل» (أي العمل بالأقوال الفقهية الضعيفة والشاذة)

امتداداً شرعياً غير استثنائي ينبغي الاحتفاظ به والاستمرار في إنتاجه وتطبيقه بالنظر إلى حاجات المجتمع المتطورة. . . وأخيراً، يعني الاجتهاد استخدام ثنائية خصوصية السبب-عمومية اللفظ استخداماً ملائماً، أي إرجاع الآية إلى السياق الاجتماعي الراهن: إن الله يخاطب إنسان القرن العشرين كذلك، بل إن الله يخاطب كل عباده باستمرار (و هذا هو مدلول الوحي بالمعنى اللغوي). إن مطلب الحرية الدينية مثلاً كمطلب اجتماعي راهن، ولو تعلق بأقلية، يجد تعبيره القرآني في الآية الكريمة «لا إكراه في الدين». إن ترجيح مبدأ عمومية اللفظ هنا يمكّن النصّ القرآني من تطبيق نفسه في إسلام يُنصت إلى الواقع الاجتماعي الحديث، أي في إسلام ملائم. . . إن الملاءمة شرط الشمولية والاستمرار، بل الحياة. إننا اليوم في حاجة إلى فهم الآية بهذا الشكل لأن الله لم يخاطب فقط إنسان القرن الأول للهجرة. لا بد من العمل بالآية «لا إكراه في الدين» في عمومية لفظها قصد تطهير الإسلام من كل من لا يؤمن حقاً ومن كل من تأسلم من جراء تنشئة غير اختيارية لم يعد يتبناها عند الرشد. من أجل تخليص الإسلام الحديث من المسلم الصوري، لا يمكن العمل بحكم الردة. . . فكما نفرح عند اعتناق الراشد للإسلام، ينبغي أن نفرح عند ترك الراشد للإسلام إن كان غير مقتنع به حتى نطهّر الإسلام من كل «مسلم» مكره. إن العلمانية اعتراف للفرد بالحق في اختيار تدينه أو لا تدينه حتى يعاش التدين كمسؤولية. فالعلمانية إذن ليست دعوة إلى الإلحاد وليست إلحاداً، إنها إقرار بالمساواة بين كل الأديان، إنها احترام لكل عقيدة (و لكل لاعقيدة): العلمانية لا إكراه في الدين. من هذا المنطلق، ينبغي

النظر إلى العقائد والعبادات لوحدها، بصفتها عقداً حراً بين المخلوق وخالقه، كمستوى لا يطاله مطلب الاجتهاد، أما المعاملات، فموضوع دائم لاجتهاد دائم، دون حدود.

الأطروحة السادسة

أسس الذكورية موجودة في القرآن والسنّة، وأسس النسوية موجودة في القرآن والسنّة. . . في الحقل الفقهي، سادت النزعة الذكورية والأمثلة كثيرة على ذلك: أولاً اعتبار الطبري النساء من السفهاء في تفسيره للآية الكريمة «ولا تتركوا أموالكم للسفهاء. . .»، ثانياً نظر بعض فقهاء المالكية إلى عقد النكاح كعقد تمليك الزوجة للزوج. . . فبشكل عام، يشهد تاريخ الفقه الإسلامي على هيمنة الاختيارات الذكورية اللامساواتية. من نتائج هذه النزعة التأويلية الذكورية تهميش المرأة من تدبير الشأن الديني العام، مما جعلها ترتمي في عبادة الأولياء. إن الولاية، كتجسد للبركة، تبدو، وهي كذلك فعلاً، في متناول المرأة: إنها لا تحتاج إلى المرور بالتمدرس الفقهي. . . شيء يبين أن الفقه مطالب بربح قضية المرأة وذلك بتشبعه بالقيم النسوية التي يتضمّنها القرآن ويفرضها الواقع المعاصر. إن النسوية القرآنية هي مجموع الآيات التي تدعو إلى المساواة بين الجنسين والتي ينبغي التسلح بها في فعل الاجتهاد رغم وجود النص (الذكوري). وقد تم تطوير تلك النصوص القرآنية النسوية في التصوف والفلسفة الرشدية على الخصوص. من أجل ذلك على الأقل، يفتخر الإسلام بتصوّفه وبفلسفته.

الأطروحة السابعة

إن تعريف الإسلام كنظم اجتماعية-سياسية تاريخية مختلفة تسعى كلها إلى شرعنة ذاتها انطلاقاً من النص القرآني قول يجعل من الإسلام مرآة للمسلمين: إن الإسلام يأتي على قدر مستوى المسلمين الفكري والحضاري. فإذا ارتقى المسلمون ارتقى إسلامهم بارتقائهم، وإذا تخلّفوا تخلّف بتخلّفهم. ومن ثم فهو قول يشرعن الدعوة إلى إصلاح الإسلام بالمعاني التالية:

- إصلاح الإسلام كتأويل ملائم للقرآن في اتجاه إجازة كل ما هو عقلاني، تنموي وديمقراطي.

- إصلاح الإسلام كمنظور: من الضروري ألا نختزل الإسلام في فقه مهلوس بثنائية الحلال-الحرام، فالفقه ما هو إلا جزء من إسلام-واقع. وبالتالي، لا بد من الاعتراف بالمكونات الأخرى للإسلام الواقع على المستويين الرمزي (فلسفة، تصوف، آداب، علوم...) والمادي (حضارة، فنون، معمار...)

- إصلاح الإسلام المؤسساتي بالإنصات إلى الحركات الاجتماعية الساخنة كافة (ومن بينها الإسلاموية والنسوية على وجه الخصوص). إن الحركات الاجتماعية هي نبض التحولات الاجتماعية و مرآة للمطالب الاجتماعية. بفضل هذا الإنصات، من الممكن أن نسير نحو دقرطة المؤسسات الإسلامية، ونحو إدماج النساء في تسييرها. ومن الممكن، بفضل مؤسسات إسلامية معقلنة، أن نرى أخيراً الإسلام في كل ما هو عقلاني.

خواتم

إن المطالبة بإصلاح الإسلام دفاع عن الإسلام وغيرة عليه، بمعنى أنها مطالبة بقراءة القرآن قراءة حديثة تنطلق من انشغالاتنا وأوضاعنا الراهنة. أدعو إلى التمييز بين الدفاع عن الإسلام كدفاع وظيفي عن فقيه يدافع عن إسلام متحجّر (وهو دفاع الفقيه عن مصالح وامتيازات ومواقع داخل نظام) وبين الدفاع عن الإسلام من موقع مثقف يبني دفاعه على علم محدود بالضرورة (ككل علم) وعلى ضمير نقدي مستقل عن كل خلفية ولا تحدوه سوى خدمة الحق والحقيقة... قصد دفاع المثقف العلماني عن الإسلام استخراج رسالة قرآنية حديثة تدعو إلى التعدد والحوار والحرية الدينية. فالحوار بين الديانات هو أساس السلم.

إن إصلاح الإسلام كسياسة جزء من إصلاح المجتمع. ويقوم إصلاح الإسلام على تشخيص الواقع الديني تشخيصاً سوسيولوجياً، وعلى ضرورة تشخيص السياسة الدينية المتبعة تشخيصاً سوسيولوجياً لمعرفة مدى مسؤوليتها في تردي الإسلام المغربي. فالبحث السوسيولوجي هو الكفيل بإبراز المطلوب لسنّ سياسة دينية تندمج في السياسة الإصلاحية لحكومة التناوب. فمن أجل تحقيق إسلام مغربي اجتماعي-ديمقراطي، من الضروري أن نقوم ببحث وطني حول الممارسات الدينية يجيب عن الأسئلة التالية: ما هي درجة التعبد؟ لماذا العزوف عن الممارسات الدينية؟ كيف ينظر المغاربة إلى السياسة الدينية المتبعة؟

إن السوسيولوجيا مرآة فاضحة ومرشدة في آن واحد، ولا بد

لها أن تكتمل في الفلسفة كطريق، من بين الطرق، نحو الحكمة.
لذا أود أن أنهي هذه الورقة بالمجاز الفلسفي-الصوفي التالي: إن الحياة شبيهة بجبل، والمطلوب من كل فرد الوصول إلى القمة أو على الأقل محاولة الوصول إليها والاقتراب منها... إن الاقتراب ممكن عبر المرور من طرق متعددة ومختلفة وبوسائل متنوعة. الطرق متساوية من حيث الهدف... كل فرد يسعى إلى الوصول حسب طاقاته واختياراته وطريقه... المهم هو الوصول، أو على الأقل السعي إلى الوصول... لا أحد يجهل ضرورة الوصول، أي ضرورة السمو والارتقاء، مهما كانت عقيدته... أو لاعقيدته... إن الله واحد، أما الطرق إليه، فمتعددة... إنها تاريخ. الأهم هو الالتقاء قريباً من القمة، وإن أمكن في القمة... حول الحق، حول الحقيقة.

رابطة العقلانيين العرب
من أجل ثقافة تنويرية نقدية علمانية

إصدارات الرابطة

١ . **لننزع الحجاب**، تأليف شاهدورت تجافان، ترجمة فاطمة بلحسن، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٢ . **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٣ . **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٤ . **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة ٢٠٠٥.
٥ . **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب، دار بترا. دمشق ٢٠٠٥.
٦ . **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة، دار الطليعة ٢٠٠٥.
٧ . **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة ٢٠٠٥.
٨ . **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.
٩ . **٢٣ عاماً: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب، الطبعة الثانية، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٠ . **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة ٢٠٠٦.
١١ . **علم نفس الجماهير**: تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.
١٢ . **أسرار التوراة، تأليف روجيه الصبّاح**، ترجمة صالح بشير، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٣ . **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦ .

١٤ . **هرطقات: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي، الطبعة الثانية، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨ .

١٥ . **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦ .

١٦ . **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧ .

١٧ . **الانسداد التاريخي**: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟ تأليف هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧ .

١٨ . **إمامة النساء**، تأليف جمال البنا، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧ .

١٩ . **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٧ .

٢٠ . **هدم الهدم، كشف القفا للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧ .

٢١ . **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي، دار بترا، دمشق ٢٠٠٧ .

٢٢ . **هرطقات ٢: عن العلمانية كإشكالية إسلامية - إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨ .

٢٣ . **المعجزة أو سبات العقل في الإسلام**، تأليف جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨ .

٢٤ . **هدم الهدم: إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف د. عبد الرزاق عيد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨ .

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٢٥ . **الإسلام الخارجي**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة .

٢٦ . **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.
٢٧ . **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.
٢٨ . **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.
٢٩ . **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.
٣٠ . **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.
٣١ . **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.
٣٢ . **الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.
٣٣ . **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.
٣٤ . **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.
٣٥ . **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.
٣٦ . **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.
٣٧ . **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.
٣٨ . **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.
٣٩ . **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

إصدارات الرابطة تحت اسم المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٤٠ . **أعلام النبوة: الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبي حاتم الرازي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.
٤١ . **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة، دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.
٤٢ . **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.
٤٣ . **الحداثة والحداثة العربية**، دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٤٤. **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٥. **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو، دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٤٦. **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٧. **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة، دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٤٨. **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٤٩. **السنة : أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٥٠. **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٥١. **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٥٢. **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجان تستاس، ترجمة ميساء السيوفي، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٥٣. **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش، دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٥٤. **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث، دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

للاتصال برابطة العقلانيين العرب : arabrationalists@yahoo.fr

لماذا يتحوّل المسلم إلى أصولي متشدّد؟ وكيف يتحوّل الأصولي المتشدّد إلى أصولي انتحاري؟ ما هي الدوافع التي تسمح بفهم هذه الظاهرة التي يعاني منها إسلام اليوم؟

يركّز هذا الكتاب على أهمّية العامل الجنسي في تشكّل الشخصية الأصولية والإرهابية، وهو العامل الغائب في مختلف الدراسات السابقة للموضوع.

المقاربة هنا لا تتنكّر لأهمّية العوامل الاقتصادية والسياسية والإيديولوجية في تشكّل القراءة الأصولية الإرهابية للنصّ المقدّس وللواقع. لكنّها تهدف إلى إغناء المقاربات السابقة وتطعيمها بعناصر نفسية، جنسية بالخصوص. وتظهر أن الربط بين الحرمان الجنسي والأصولية الإرهابية ما هو في نهاية المطاف إلا تفصيلٍ في الحرمان الاقتصادي، وتعميق للعلاقة المعقّدة بين الفقر والإرهاب.

د. عبد الصمد الديالمي: عالم اجتماع وأستاذ مشارك في جامعة محمد الخامس، الرباط – المغرب.




ISBN 978-1-85516-287-7
9 781855 162877 >



